Zur Sīrat azZāhir Baibars

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Helmut Wangelin
aus Magdeburg

Bonn 1936

Referent: Prof. Dr. Kahle

Tag der mündlichen Prüfung:
4. August 1934

Mit Genehmigung der Fakultät gelangt zum Abdruck als Dissertation Seite V—X und 259—308 des in der Reihe der „Bonner Orientalistischen Studien“ im Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart 1936 erscheinenden Buches: Das arabische Volksbuch vom König azZāhir Baibars.

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart

Vorbemerkung.

In der abendländischen Kreuzzugsdichtung ist Sultan Saladin zu hohen Ehren gelangt. Die arabische Volksliteratur hat sich mit ihm nicht befaßt. Sie hat sich seinen Nachfolger auf dem ägyptischen Thron und als Bekämpfer der Kreuzfahrer zum Helden erwählt, den Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars. Mit diesen Baibars-Erzählungen hat sich zuerst Edw. William Lane beschäftigt. Indessen ist, was er als Probe davon in Übersetzung vorgelegt hat[1]), und die daran geknüpften Bemerkungen zu kurz, um wirklich einen Begriff von dem Original zu geben. Eher hätte das schon auf den 190 Seiten geschehen können, die Weil der Sīrat aẓ-Ẓāhir gewidmet hat[2]). Es ist noch das wenigste, daß die von Weil benutzte HS. nicht die beste war und die von ihm getroffene Auswahl aus den Geschichten z. T. nicht ganz glücklich. Vor allem ist die Wiedergabe reichlich ungenau. Der Übersetzer bzw. Nacherzähler hat eine merkwürdige Art, alles Charakteristische zu verwischen. Die Forschung hat Weils Arbeit nicht beachtet[3]), und sie hätte auch wenig daraus entnehmen können.

Wenn man die eine oder andere Stelle der Sīra untersuchen will, so mag es richtig sein, mehrere Versionen des Textes[4]) heranzu-

1) Im 22. Kapitel der Modern Egyptians. Seine Übersetzung entspricht unserer Nacherzählung, S. 68—70.

2) 1001 Nacht, arab. Erzählungen zum ersten Male aus dem Urtext treu übersetzt von Dr. Gustav Weil, IV. Bd., Pforzheim 1841, S. 743—933. Weil hat diese Erzählungen ganz willkürlich in den Rahmen der 1001 Nacht hineingestellt. Die erste Hälfte seiner Auszüge ist nach der Gothaer HS. 2600 angefertigt; welcher anderen — vermutlich auch Gothaer — HS. er dann folgt, habe ich nicht mehr festgestellt.

3) Weil hat seine Quelle nicht genannt. In der 2. Ausgabe seiner 1001 Nacht hat er diese Geschichten fortgelassen. Der Gothaer Katalog weiß nichts davon, daß die beschriebenen HSS. schon benutzt worden sind; selbst Chauvin hat — in seiner Bibliographie — den Sachverhalt nicht bemerkt.

4) Über die HSS. vgl. D. B. Macdonalds Artikel „Baibars-Roman" in der E.d.I. Von Einzeldrucken ist mir ein Dīwān ʿUṯmān in die Hände gekommen (Kairo 1321/1903, 88 S.). Er entspricht den Seiten 4, 13 bis 5, 33 des von mir zugrunde gelegten Druckes. Die Erzählung ist im Verhältnis zu diesem ein wenig ausführlicher, aber nicht besser. Nach weiteren Drucken habe ich nicht gefahndet.

ziehen. Aber wenn es einen um das Ganze zu tun ist, so ist es nicht nur zu verantworten, sondern sogar angebracht, eine Version für alle zu nehmen. Es hat keinen Wert festzustellen, daß dieselbe Geschichte hier so und dort ein wenig anders erzählt wird; im Grunde ist es doch immer dasselbe. Ja, wenn es Handschriften gäbe, die alt genug wären, uns einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Sīra tun zu lassen. Aber daran glaube ich nicht. Daß ich meiner Inhaltsangabe den Kairiner Druck [5]) zugrunde legte, geschah zunächst nur um der bequemeren Benutzung willen. Nachträglich habe ich aber durch Einsicht in einige der Gothaer und Berliner HSS. der Sīra festgestellt, daß ich mit der benutzten Version nicht ganz schlecht gefahren bin. Von der Ausmalung der einzelnen Szenen, auf die es natürlich beim öffentlichen Vortrag sehr ankam, scheint diese Version, besonders in den wichtigen Episoden aus dem ägyptischen Volksleben, verhältnismäßig viel zu enthalten. Jedenfalls wird in den vorwiegend aus Syrien stammenden Gothaer und Berliner HSS. [6]) Baibars' Kairiner Zeit ziemlich kurz abgetan, und 'Uṯmān kommt nicht recht zur Geltung [7]).

Wiedergeben konnte ich allerdings von diesem Detail nur wenig. Denn diese Straßenszenen mit ihren oft derben Wortwitzen, wie das ganze Werk durchsetzt mit Reimprosa, genau wiederzugeben, wäre recht schwer gewesen. So habe ich dem nackten Abriß nur hier

5) 1326/27 = 1908/09 in 48 Heften. 1341/44 = 1923/26 ist eine neue Auflage erschienen. Der Inhalt ist unverändert, jedoch weichen die Seitenzahlen ab. Meine Zitate — soweit in Doppelzahlen, einfache Zahlen beziehen sich auf dies Buch — gelten also nur für die erste Auflage. — Beide Drucke haben keinerlei Unterteilung des Textes, anders als die in Diwane abgeteilten HSS. Die Einteilung und die Überschriften in der Inhaltsangabe sind von mir.

6) Es soll aber nicht behauptet werden, daß der Kairiner Druck im Gegensatz dazu von Anfang bis zu Ende eine ägyptische Rezension darstellte. Vielmehr scheinen in den späteren Büchern auch syrische HSS. dem Druck zugrunde zu liegen.

7) Dies Urteil stützt sich allerdings auf die Kenntnis nur einiger weniger von der Masse der Berliner HSS. Nach den von Ahlwardt mitgeteilten Kapitel-Überschriften und Anfängen muß man aber annehmen, daß alle Berliner HSS. in der Beziehung gleich sind. Eine besondere Stellung nimmt eine von Ahlwardt wegen ihrer korrekten Sprache und Darstellung hervorgehobene Berliner HS. (9157 = We 595) ein. Hier sind in die Darstellung allerhand fromme Geschichten eingeschoben — ein ziemlich unglücklicher Versuch, den Stoff in eine literarische Sphäre zu heben.

und da ein wenig von der Ausmalung zugefügt, um auf diese Seite des Originals wenigstens hinzuweisen. Daß ich bei manchen Wiederholungen und Abwandlungen immer der gleichen Themata mich auf bloße Andeutungen beschränkt, auch hier und da, besonders am Schluß eine Nebenhandlung fortgelassen habe, ist gewiß keine Schädigung des Lesers. — Manche kulturgeschichtlich bemerkenswerte Einzelheit konnte ich nur andeuten. Wie überhaupt das Buch keine Erledigung der Vorlage ist, sondern — u. a. — auch ein Wegweiser durch deren Wirrnisse für den Arabisten.

Das, was in der Sīra originell ist, nämlich die Bilder aus dem Volksleben, die einzigartige Figur des Kairiner Straßenräubers und Stallknechts ʿUṯmān, über dessen Haupt — dem profanen Auge freilich unsichtbar — ein Heiligenschein wächst, bedarf keiner Erläuterung. Es genügt, diese Dinge hinzustellen, oder wie oben ausgeführt worden ist, wenigstens anzudeuten. Der weitaus überwiegende Teil des Werkes ist freilich alles andere als Neuschöpfung. Man muß nur suchen, so findet man den Haken, an dem man die einzelnen Bestandteile aufhängen kann, sei es in der Geschichte, sei es in literarischen Überlieferungen. Das vorläufige Ergebnis dieser Suche findet man in den der Inhaltsangabe folgenden Kapiteln.

Zunächst eine Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Gehalt (242—258). Wir haben in der Sīra wohl auch echte volkstümliche Überlieferung von historischen Persönlichkeiten, vielfach anknüpfend an Bauten und Ortsbenennungen. Weit überwiegend aber scheint mir das Historische in den Erzählungen nicht aus volkstümlicher Tradition zu stammen, sondern aus Büchern übernommen zu sein, Auffüllung aus gelehrtem oder halbgelehrtem Wissen, in verschiedenen Stadien der umformenden Weitergabe. Ein typisches Stück Pseudo-Historie der Art ist gleich die Einleitung, die denn auch nicht mehr zum festen Bestande der Baibars-Geschichten gehört. Hier weichen die Versionen besonders voneinander ab[8]). — Unter den oft sehr merkwürdigen Personen- und Ortsnamen der Sīra sind zweifellos viele leere Phantasiegebilde oder Analogiebildungen. Doch ist sicher auch mancher echte geschichtliche Name ungedeutet geblieben. Sichere Anhaltspunkte sind selten zu fin-

8) Vgl. z. B. ein Stück aus der Einleitung einer Berliner HS. bei E. Goergens, Arab. Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Bd. I, Zur Geschichte Ṣalāḥ adDīns, Berlin 1879, 283 ff.; ferner Weil 1001 Nacht, IV, 1841, 743—755.

den. Gerade da der Möglichkeiten so viele sind, kann man sich allerdings, wenn man will, bei jedem der Namen etwas denken. Aber solche Vermutungen haben meist keinen Wert [9]). Einiges historische Material, das ich mir notiert hatte, habe ich schließlich fortgelassen. Es widerstrebte mir, jede offensichtliche Anleihe der Erzähler bei Historikern mit einer Anmerkung zu honorieren.

Die Bemerkungen über das Heiligenwesen in der Sīra konnten — oder mußten, denn auch hier fehlt manche Erklärung — kurz gehalten werden (259—63). Ausführlicher war auf die literarischen Motive einzugehen. Das Erzählen um des Erzählens willen liegt im Grunde den Urhebern der Sīra fern; sie berichten den Lebenslauf eines großen Glaubenskämpfers. Da nun Baibars' eigene Taten nicht genug ausgaben, so wurden ihm neben der volkstümlichen Gestalt ʿUṯmāns Figuren aus anderen Kreisen zugesellt: Ibrāhīm, Schīḥa und die Ismaeliten, Maʿrūf und ʿArnūṣ — als Gegenspieler Guwān. Ihren fremden Ursprung verleugnen diese romantischen Figuren nicht. Immerhin sind sie wenigstens äußerlich der Sīra, d. h. dem zu erbaulichem Zweck erzählten Lebenslauf des Vorkämpfers des Islams, eingefügt. Der Gesichtswinkel der Erzähler ist viel zu eng, als daß — nach den Allotria der Jugendgeschichte — sie das Hauptthema völlig aus den Augen verlieren könnten: den Kampf mit den Ungläubigen. — Die Besprechung dieser großen Nebenfiguren (276 bis 301) führt zu einer literarischen Ortsbestimmung des ganzen Werkes. Dabei muß aber auf einen Mangel hingewiesen werden. Von den wichtigen Baṭṭāl-Erzählungen ist nur der türkische Roman berücksichtigt worden, der nur ein kleiner Ableger des Ganzen zu sein scheint. Sobald die von Prof. Marius Canard vorbereitete Bearbeitung der arabischen Du-lHimma-Romans erschienen sein wird, wird man diesen Fehler korrigieren können. Nach einer vorläufigen Publikation zu urteilen [10]), hat die Sīrat Baibars von dort wohl weniger die Handlung entlehnt als die Behandlungsweise, das Abenteuer und Listenwesen. Die Popularität des Gentleman-Verbrechers ist eben älter als der moderne Kriminalroman. — Die Entsprechungen in der Erzählungsliteratur des europäischen M. A. habe ich ganz beiseite gelassen, die Beziehungen nach Byzanz nur gestreift.

9) Unter diesen Umständen ist auch die Vokalisierung der Eigennamen oft ganz ungewiß.

10) Im Byzantion X, 1935, fasc. I.

Vor diesen wichtigeren Themen wird noch erörtert, was an Geschichtchen und Einzelmotiven von verschiedenen Seiten her an die Kristallisationsachse der Baibars-Sīra angeschossen ist[11]) (264 bis 276). Auch einiges Märchenhafte hat in die Sīra Aufnahme gefunden, doch ist diesem die Atmosphäre nicht günstig gewesen. Einmal stand dem Märchen die Neigung entgegen, alles vom religiösen Standpunkt aus zu betrachten — man behält das Wunderbar den Heiligen vor —, und andrerseits wird auch das Märchenhafte von den Leitmotiven durchsetzt. —

Auf die Besprechung der einzelnen Bestandteile folgen noch einige Worte über das daraus hergestellte Ganze. Das Schlußkapitel zeigt, wie trotz des heroischen Hauptthemas die Behandlung durchweg kleinbürgerlichen Geist verrät. Von allen arabischen Literaturwerken des späten Mittelalters ist diese Sīra wohl das, worin die Anschauungsweise der unteren Schichten des Städtertums am besten zum Ausdruck kommt. Die anderen großen Volksromane haben ihren Ursprung vorwiegend im Beduinentum und bewahren im wesentlichen seinen Geist. Was in die 1001 Nacht eingefügt ist, ist durch die Hände von Literaten gegangen, auch kommt die Spätzeit darin wenig zum Ausdruck. Die Berufserzähler, die die Sīrat aẓẒāhir Baibars ausgebildet haben, stehen dagegen durchweg der Anschauungsweise des kleinen Stadtbürgers nahe. Zum Teil entnehmen sie ja auch ihren Stoff seinem Lebenskreise, und dieser Teil, Baibars' Aufstieg in der ägyptischen Verwaltung, ist durchaus originell. Dagegen war man bei der Schilderung der kriegerischen Laufbahn des Helden auf Entlehnungen angewiesen. Man verfuhr dabei aber nicht völlig wahllos. Das Geister- und Zauberwesen z. B., das so viele Schöpfungen der späten arabischen Erzählungkunst erfüllt, muß dem Geschmack der hier in Frage kommenden Erzähler- und Hörerkreise wenig entsprochen haben; es findet sich verhältnismäßig nicht allzuviel davon in der Sīra, und wahrscheinlich wäre es noch weniger, hätten wir das Werk in einer ursprünglicheren Fassung. Aber auch so bleiben wir wenigstens von Geisterschlachten verschont. —

Es ist mir ein Bedürfnis, meinen Lehrern, den Herrn Professoren Kahle, Krenkow und Geheimrat Littmann für das Interesse zu dan-

11) Soweit ich zu ihrer Erklärung etwas zu sagen hatte oder es mir sonst zweckmäßig erschien, darauf hinzuweisen. Die bloße Anführung von Parallelen ist heute nicht mehr angebracht.

ken, das sie der Arbeit entgegengebracht haben, und für mancherlei Hinweise, durch die sie sie gefördert haben. Insbesondere schulde ich wärmsten Dank Herrn Prof. Kahle, der mich auf den Stoff hingewiesen, mir sein Exemplar des Druckes für die ganze Dauer der Bearbeitung geliehen und mich in jeder erdenklichen Weise unterstützt hat. Die Bemerkungen, die er mir zu der Inhaltsangabe zur Verfügung gestellt hat, haben mich an einer Reihe von Stellen zur Änderung meines Textes veranlaßt. Mrs. R. S. Devonshire hat mich auf die S. 261 erwähnte Bektāschī-Risāla aufmerksam gemacht und mir in liebenswürdiger Weise ein Exemplar davon gesandt. Herrn Dr. Meyerhof in Kairo verdanke ich, durch Vermittlung von Herrn Prof. Kahle, die Kenntnis des im Nachtrag erwähnten Zeitungsartikels über das Mukkatam-Kloster. Herr Prof. Canard in Algier hatte die Freundlichkeit, mich auf seinen Aufsatz: La lutte chez les Arabes hinzuweisen, in dem er gezeigt hat, was sich im einzelnen an kulturgeschichtlichem Material aus der Baibars-Sīra gewinnen läßt. Von Wert war es mir, eine Reihe von zweifelhaften Stellen mit dem damaligen Bonner Lektor, Herrn Dr. Mohammed Mostafa, zu besprechen; freilich kamen wir nicht in allen Fällen zu sicherer Deutung des entstellten Textes. All den Genannten sage ich meinen Dank.

Die Umschrift ist leider recht inkonsequent ausgefallen; der Kundige wird aber wohl merken, wo eine Abweichung vom üblichen die besondere Schreibweise des Originals wiedergeben soll.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkung	V
Literatur und Abkürzungen	XIII
Zusätze	XV
Nacherzählung der Sirat azZāhir Baibars	1
Zum geschichtlichen Gehalt der Sira	242
Heilige	259
Zur Erzählungskunde. Folklore	264
Schluß	302

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546416_0102

Heilige.

Der Sultan Ṣāliḥ wird von Scha'rānī (gest. ca. 1565) in den Ṭabaqāt noch nicht erwähnt. Später ist er als Weli bei den Kairinern zu hohem Ansehen gekommen; E. W. Lane (ME. Kap. XXV) hat einen Besuch an seinem Grabe beschrieben. Was Lane von der Meinung der Leute über ihn zu berichten weiß, ist dasselbe, was wir aus der Sīra erfahren: er trug einen Dilq und erwarb seinen Unterhalt durch Anfertigen von Körben usw. aus Palmblättern (Khūṣ) [1]). Ferner kennt Lane eine kleine Geschichte von ihm, die in der Sīra fehlt: als der Papst oder ein Frankenkönig ihm die jetzt in Stein eingelassenen Wachskerzen sandte, erkannte er ohne Untersuchung, daß sie mit Pulver gefüllt wären usw. — Die Kurden, aus denen die Aijubiden-Dynastie entsprungen ist, der Ṣāliḥ angehörte, werden uns als Derwisch-Orden vorgeführt. Sollten sie das nur in der Nachfolge des Weli Ṣāliḥ geworden sein? Creswell schreibt bei Besprechung der Madrasa des Maḥmūd alKurdī (gest. 1359) in Kairo, dieser Emir verdanke seinen Beinamen der Zugehörigkeit zu einem Derwischorden [2]). — Nach bekannter Derwisch-Manier tragen die Kurden hölzerne Waffen. Daß der Stadtheilige

1) Diese Beschäftigung scheint für einen Frommen besonders angemessen erachtet worden zu sein, denn der Beiname alKhauwās findet sich bei Sufis mehrfach: Ibrāhīm gest. 903/4, JRAS. 1912, 581; vgl. auch Lane, Arabian Society in the MA. London 1883, 51; Basset, 1001 Ctes; 1001 N. III, 775; Bibl. V, 239. — Sein Zeitgenosse Sumnūn b. Ḥamza, JRAS. 1912, 583. — 'Alī, der Lehrer des Scha'rānī, über sein Grab am Gāmi' alKh. in Kairo vgl. 'Alī Mubārak IV, 110. — Abū Sulaimān, Nabhāni I, 276 (nach Quschairī). — Bilāl, alJāfi'ī, Rauḍ arrijāḥīn, Kairo 1324, 101. — Ga'far b. Muḥ. b. Nuṣair al Baghdādi gest. 959/60), Nabhāni I, 380 (nach Munāwī). — Ein König, der nur von seiner Hände Arbeit lebt, und zwar vom Flechten von Matten aus Palmblättern, in 1001 N. III, 767; Bibl. VI, 189 f.

2) Chronology 117. Wo dies aber bei 'Alī Mubārak stehen soll, auf den Creswell sich beruft, ist mir nicht klar.

von Antiochien zu ihnen in Beziehung gesetzt wird (2), verdankt er wohl seinem Beinamen Naggār, Zimmermann [3]).

Es ist nicht überraschend, in der Jugendgeschichte Baibars dem ägyptischen Nationalheiligen Aḥmad alBadawī [4]) zu begegnen. Später aber tritt er ganz zurück zugunsten eines anderen Heiligen, Sīdī ʿAbdallāh alMaghāwrī. Dieser ist zwar zum Nothelfer der Muslime in allen Lebenslagen geworden, besonders aber scheint es seine Funktion zu sein, den Helden übers Meer zu helfen; wenn sie verzweifelt am Ufer stehen, so kommt er in seinem kleinen Boot aus grünen Palmzweigen und bringt sie mit ein paar Ruderschlägen an ihr entferntes Ziel (56; 60, passim). Er ist auch der Patron des Sultans der Meere, des Abū Bakr alBaṭarnī (63). Einmal wird er als ‚Wachmann' [5]) bezeichnet (62).

Man sollte denken, daß dieser Hauptheilige unserer Sīra auch in der Heiligenliteratur wohl bekannt sei und einen festen Rang einnehme. Das ist nicht der Fall. Es gibt zwar ein paar Daten, aber sicheres habe ich über ihn nicht ermitteln können. — Zunächst heißt nach ihm ein als alt bezeichneter Masgid in Alexandrien mit seinem Grabe [6]).. Ferner wird sein Grab gezeigt in einer Höhle am Muqaṭṭam bei Kairo. Darüber liegen aus neuerer Zeit eine Reihe von Nachrichten vor.

Seetzen, August 1808 [7]): ‚Diese Höhle besteht aus 2 Abteilungen: in der vorderen sieht man etliche Grabmähler, und in der hinteren, am äußersten Ende davon, das Grabmahl eines hier' — in Kairo — ‚sehr berühmten Schechs, welcher unter dem Namen alMagauery sehr bekannt ist, und zu welchem jährlich an einem Tage im Monat Schaʿbān eine starke Wallfahrt stattfindet.'

A. F. Mehren (1867/68) fand bei der Höhle ein Bektāschī-Kloster mit acht Derwischen. Sie nannten den Sarkophag in dem verschlossenen Raum am Ende der Höhle das Grab des Sultans Qāi Qaṣūṣ. Mehren las dort Inschriften von 1499/1500. Die Derwische nannten ihr Kloster Qāi Qaṣūṣ oder ʿAbdallah alMoghāweris Kloster [8]). —

3) Auch in Kairo gibt es ein unter dem Namen Sīdī Ḥabīb anNaggār bekanntes Grab, ʿAlī Mubārak 3, 44.

4) der auch der erste der vier Aqṭāb ist. Wer übrigens der vierte Quṭb ist, der ‚Herr der Zeit' (9) wird — wohl absichtlich — im Dunkeln gelassen.

5) Dies ist allerdings kein hohes Weli-Amt, Lane ME. Kap. X.

6) ʿAlī Mubārak 7, 70.

7) Seetzen, III, 371.

8) Cahira og Kerafat, Kopenhagen 1870, I, 72 f.

Aus der Notiz des ʿAlī Mubārak [9]) über diese Takīja ist nichts Besonderes zu entnehmen. — Georg Jacob schreibt 1909 [10]):

‚Über das Bektaschī-Kloster am Muqaṭṭam machte der dort dienende ʿAlī Ḥasan, welcher eine Geschichte desselben schreibt, Herrn Dr. Prüfer folgende Angaben: „Unser Kloster ist unter Sultan Qāit Bej gegründet worden. Der erste Schēkh war jedoch nicht jener Kajghu-suz Sulṭān, der am Ende der Höhle begraben liegt, sondern ein gewisser Schēkh ʿAbdullāh elMaghāurī, dessen Qubba sich in Altkairo in völlig ruiniertem Zustande befindet. Dieser Maqam alMaghāurī in Altkairo besitzt recht ansehnliche Waqfs. — Das Kloster ist ziemlich reich. — Dazu kommen fromme Gaben von Privatleuten in Menge, zumal der Maqam des Kajghu-suz Sulṭān bei den Fellāḥīn für wundertätig gilt. Er ist namentlich Wallfahrtsort für Unfruchtbare.‘

Endlich ist eine Geschichte des Bektāschī-Klosters von einem seiner Angehörigen im Druck erschienen [12]). Danach war Kaighu Suz Sulṭān identisch mit Abū ʿAbdallāh alMaghāwarī; er war ein Sohn des Emirs der Stadt ʿAlāija und hieß ursprünglich Ghaibī. 1388 kam er nach Kairo, 1404/05 wurde für ihn eine Takīja am Qaṣr al-ʿAinī erbaut, 1444 starb er und wurde in der erwähnten Höhle begraben, wo damals eine Takīja der Galālīs war. Auch die ihm folgenden Scheikhe des Klosters ließen sich dort begraben. Unter dem Khediwen ʿAbbās I. (1849—54) wurden die Bektāschīs aus der erwähnten Takīja am Nil vertrieben und diese der Qādirīja übergeben. Ismāʿīl Pascha (1863—79) wies ihnen dann die Stätte zu, die sie jetzt innehaben. — Wie Mrs. Devonshire berichtet, stehen in einer der Höhlen Cenotaphien von Mitgliedern der heutigen ägyptischen Herrscherfamilie [13]).

Von vornherein sieht es merkwürdig aus, daß ein Bektāschī-Scheikh in Ägypten so volkstümlich geworden sein soll, wie es Seetzen und die gut sunnitische Sīra bezeugen. Es hat ganz den Anschein, als hätten die Bektāschīs sich hier das Grab eines alten

9) 6, 57.

10) Die Bektaschijje, Abh. d. K. Bayr. Ak. d. Wiss., 1. Kl. XXIV, 3. Abt. München 1909, 28. Auf den obigen, von Jacob ohne Kommentar abgedruckten Angaben mag es beruhen, wenn Baedeker (Ägypten, 1928, XCVI u. 120) A. alM. den Begründer des Bektāschī-Ordens nennt.

12) arRisāla alAḥmadīja fī Tarīkh aṭṬarīqa al‘Alīja alBaktāschīja fī Miṣr alMaḥrūsa von Aḥmad Sirrī Bābā, Kairo 1934 (arab. u. türkisch).

13) R. L. Devonshire, Eighty Mosques and other Islamic Monuments in Cairo, Paris 1930, 56.

bei der Bevölkerung in Ansehen stehenden Heiligen angeeignet. Eine Bestätigung dieser Vermutung ist, daß ʿAbdallaḥ alMaghāwrī bereits von Jāfiʿī (gest. 1365) erwähnt wird[14]). — Bei der Beschreibung seines Besuches der Muqaṭṭam-Höhle erwähnt Seetzen die Bektāschīs gar nicht. Das ist auffallend, denn er kannte die Mönche recht gut und war kurz zuvor in der Takījat alʿAgamī am Nil bei ihnen zu Gast gewesen[15]). Indessen kann das Zufall sein, und wir können von hier aus nicht entscheiden, von wann die Verbindung der Mönche mit dem Grabe datiert.

Mit der von Jacob-Prüfer erwähnten „Qubba in Alt-Kairo" wird wohl die ehemalige Takīja am Qaṣr alʿAinī gemeint sein[16]). — Die Muqaṭṭamhöhle ist nach Mehren unzweifelhaft die von Maqrīzī[17]) als Kahf asSūdān beschriebene. Dies vermutet auch Mrs. R. L. Devonshire.

ʿUṯmān, anfangs der Schrecken aller friedlichen Bürger, muß von Baibars mit Gewalt aus dem Räuberleben herausgezogen werden, wird aber nach der Bekehrung der Mentor wie der Schutzengel des tapferen aber tumben Helden. — Ein Wunder von ihm wird zwar ausdrücklich dem Segen der Herrin zugeschrieben, deren Diener er ist (34), und zu dem Speisewunder (76) hat er sich Zwieback von Ṣāliḥ gestohlen; aber er gehört zu den Kundigen, den Männern des Geheimnisses. Er kennt die wahre Natur der Menschen und weiß im voraus, wann seinem Herrn Gefahren drohen. Diese Scharfsichtigkeit ist eine Weli-Eigenschaft. ʿUṯmān wird allerdings im allgemeinen nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet. Vgl. aber 9, 68: als Aḥmad alBadawī mit Baibars zusammenkommt, macht ʿUṯmān, wie es seine Art ist, eine unpassende Bemerkung zu jenem. „Der Sultan deutete auf ihn mit der Hand und ʿUṯmān fiel auf die Erde. Aber der Scheikh sah ihn mit einem gewaltigen Blicke an. ʿUṯmān hatte vier Blicke, den ersten von der Saijida Nafīsat alʿIlm, den zweiten von alKhiḍr, den dritten von aṣṢāliḥ Aijūb, den vierten von dem Sultan, dem Scheikh der Araber Sīdī

14) Rauḍ arRijāḥīn, Kaīro 1324, 207.

15) Seetzen III, 180, 190—93.

16) Auch Mrs. R. L. Devonshire weiß keine andere Auskunft als diese. Vgl. über diese Takīya auch D. Richard Pococke's Beschreibung des Morgenlandes, Erlangen 1791, 46.

17) Khiṭaṭ 2, 456. Eine alte Erwähnung dieser Höhle findet sich auch in einem Pilgerführer, der Gothaer arab. HS. 1091, fol. 6 b.

Aḥmad alBadawī. Er hatte noch andere Blicke, darunter den der ‚Achse des Kreises', des Sīdī 'Abd alQādir (alGīlānī) und von anderen von den Helden — weil dem 'Uṯmān das Welitum vollkommen wurde, und er zu den Besonderen gehörte, den Auserwählten." An anderer Stelle (12, 46) ist es Maghāwrī, der 'Uṯmān mit einem gewaltigen Blicke ansieht.

Die Vielzahl der Heiligen, zu denen 'Uṯmān hier in Beziehung gesetzt wird, ist natürlich sekundär, eigentlich ist er der Diener der Nafīsa, der Karīmat adDārain [18]), Urenkelin des Propheten, die neben Zainab und Sukaina in Kairo als die größte Heilige gilt, und zwar schon seit alter Zeit. In der Nähe ihres Heiligtums liegt auch alMarāgha walQabr aṭṬawīl [19]), wo 'Uṯmān mit seiner Mutter Ghuzija alḤubla wohnt. Dieser Name ist aus denen zweier an das ‚lange Grab' anschließenden Gassen genommen, dem Darb Ghuzija [20]) und Darb alḤabbāla [21]). — 'Alī Mubārak erwähnt, daß nach Sakhāwī die Straße alQabr aṭṬawīl früher als Sūq alMarāgha bekannt gewesen sei [22]) — leider ist nicht festzustellen, wann dieser in der Sīra noch erhaltene Name abkam. —

Baibars und 'Uṯmān schließen einen Bund, beide heißen Söhne der Nafīsa. Anderseits stehen Baibars' Bauten in der Nähe des Grabes der Saijida Zainab und unter dem Schutze dieser Heiligen, und so wechseln die Namen Zainab und Nafīsa gelegentlich im Text. Es sind da zwei Traditionen zusammengekommen: 'Uṯmān-Nafīsa und Baibars-Zainab.

Vgl. außerdem über Heilige die Anmerkungen S. 26; 33; 40; 49; 51; 203; 232; 240; ferner S. 158 f.; 218; 233 f.; 239; 240.

---

18) Diesseits und Jenseits.

19) 'Alī Mubārak 2, 110.

20) Descript. IIe. Sect. 40; 'Alī Mubārak 2, 110, dort das Grab einer Sitt Ghuzija.

21) Descript. IIe. Sect. 41/47; 'Alī Mubārak 2, 111.

22) 2, 61; die Marāgha kennt auch Maqrīzī, Khiṭaṭ 2, 133.

Zur Erzählungskunde. Folklore.

Baibars. In der Beschreibung seines Äußeren entspricht ʿUṯmāns ständige Anrede an ihn als ‚Blonden' (aschqar) der Überlieferung, wonach Baibars blauäugig war. Den Fehler, den er im Auge hatte[1]), deutet die Sīra (7; 31) um, nach ihr sind die (Pocken-) Narben nur Zorneszeichen[2]). Als solches gilt auch das Löwenhaar zwischen den Augen, das sich also wohl nur im Zorn aufrichtet[3]), und der ‚Löwe von Fleisch'[4]). Man mag an die Löwenzeichen denken, die Alexander nach jüdischer Überlieferung hatte, nämlich Augen, von denen das eine dem einer Katze glich, das andere dem eines Löwen, und Haar wie das eines Löwen[5]).

Baibars' Kriegsheldentum entspricht dem Schema und ist uninteressant. Daneben ist er noch ein Meister im Ringkampf[6]). Diesmal ist die Beschreibung allerdings der Wirklichkeit entnommen, es werden Kämpfe geschildert, wie sie in Ägypten und Syrien auf den Märkten zu sehen waren[7]). Aber diese Kämpfe waren eine Sitte, die die Araber von den Persern (und Türken) übernommen hatten[8]). Und ob Baibars der Ringkämpfer nur dem Leben entnommen ist? Canard meint, es sei ganz natürlich gewesen, daß die Sīra, die Baibars ja in einer Reihe von Szenen der Jugend-

1) Maqrīzī-Quatremère I, 2, 150.

2) Dazu und zu den durch erlittene Schmach entstandenen Körpermalen (123) vgl. Bolte-Polivka II, 393, Anm.

3) Weil, Bibl. Legenden, 122 f.: Jehudas Zorn besänftigte sich nicht, bis einer seiner Verwandten den struppigen Haarbüschel berührte, der in solchen Augenblicken aus seinem Nacken hervorstach.

4) Falls nämlich so zu lesen, vgl. 7.

5) Born Judas I, 75, 82.

6) 10; 13; 17; 19; 116; 135; 168. Die Ringkampfszene, auf die 123 Bezug genommen wird, fehlt im Text.

7) Canard in Cinquantenaire, 162, 173.

8) ebenda, I, La lutte chez les Arabes et l'influence iranoturque.

geschichte in engster Berührung mit dem Volke zeigt, dazu als Beschützer vor den Gewalttaten 'Uṯmāns und den Übergriffen der Soldateska als gewaltigen Schläger, ihn schließlich auf dem Markt seine Kraftstücke gegen Geld bewundern lasse.

‚Le conteur, qui a mêmes goûts et mêmes enthousiasmes que son public n'a pas hésité, pour glorifier son héros, à lui prêter la figure d'un type populaire à la fois admiré et redouté, le lutteur de foire[9]).'

Wirklich? Stehen der Gönner der kleinen Leute und der gewerbsmäßige Ringkämpfer nicht ganz auf verschiedenen Ebenen? Wenn Canard fortfährt: ‚Il a pu d'autant plus facilement dépeindre Baybars sous les traits d'un lutteur, que certains émirs mamelouks pratiquaient ce sport' —, so könnte man sogar noch hinzufügen, daß gerade der historische Baibars von großer Körperkraft war und ein tüchtiger Sportsmann, wenn auch nicht gerade Ringer. Aber all das scheint mir nicht so wichtig als die von Canard selbst skizzierte literarische Tradition:

‚La littérature orientale considère donc le thème de la lutte comme une loi du genre héroico-romanesque. Les conteurs arabes ne voient dans la lutte ... qu'une forme de la guerre et du combat singulier, et les lutteurs sont appelés des „fursān" c'est à dire des cavaliers, ou plutôt des chevaliers. Dans la littérature arabe, ce rôle de la lutte doit cependant surtout s'expliquer par une influence persane; on ne comprendrait pas autrement la place qu'elle occupe dans le roman chez les Arabes, surtout si l'on songe qu'à l'époque classique, elle n'est pas très considérée par eux. Il y a d'une part une imitation de l'époque persane et des moeurs persanes: dans les épisodes d''Antar qui se passent à la cour de Perse, dans Ḥamza où toute une partie est consacrée à l'histoire légendaire des anciens rois de Perse; ailleurs, dans les Maghāzī, ce n'est pas par hasard que le grand héros des Shi'ites, 'Alī est précisément représenté comme un champion de lutte[10]).'

Anzufügen sind dieser Aufzählung noch die Ringkämpfe des Romans von 'Umar anNu'mān. Also vor allem im Anschluß an diese Reihe[11]) von epischen Helden machte man Baibars zum Ringkämpfer. Als Meister im Ringkampf erhält er dann den Namen

9) ebenda 173.

10) ebenda 170.

11) die freilich die besondere Auffassung der Sīra noch nicht völlig erklärt, B. sei ein bezahlter Ringkämpfer gewesen.

des Patrons der Ringkämpfer, Maḥmūd [12]), und kommt er aus der Heimat dieser Kunst, nämlich er ist ein Perser. Andere Gründe für diese Abstammung wüßte ich nicht [13]). Als Perser führt er auch — wie die Helden des Schāhnāme — die Keule als Hauptwaffe. Zwar gehört diese auch zur Bewaffnung der Mamluken, doch ist ganz allgemein bei einem Werk wie dem vorliegenden immer eher zu denken, daß etwas aus einer literarischen Vorlage stammt als aus der Wirklichkeit. Die Auffindung der Keule in einer Höhle (11 f.) entspricht einer Stelle im türkischen Baṭṭāl [14]). —

(Zu S. 2.) Daß ein Mädchen ihr Halsband einem Bettler gibt und deswegen in Verlegenheit gerät, findet sich noch in einer von Basset aus einem Pariser MS. übersetzten Fassung des ‚Mädchens ohne Hände' [15]); auch dort ist der Geber des Schmuckes — in dem Falle der Gatte — ein König von Baghdād. Die Sīra verfährt ganz frei,

12) Canard 141, Anm.

13) Wohl nur um des Namens Maḥmūd willen wird er dann mit der Dynastie der Khwārizm-Schāhe in Verbindung gebracht.

14) Ethé I, 8 f., Hüsing 1: ein Held findet in einer Höhle ein gesatteltes Pferd, die Lanze des Kāwus, eine Keule, nämlich die des Sām usw. Vgl. ferner Sīra 218.

15) 1001 Contes II, 244. Außer dieser sind der Aufzählung bei Bolte-Polivka I, 310 an arab. Varianten zuzufügen: Légey XXXII u. XCI; die Geschichte von der goldenen Taube, übers. aus dem Berliner MS. 9060 bei Däumling, Studie 57—86, sie wird Ka'b alAḥbār in den Mund gelegt. Parallel zu dieser — natürlich ganz und gar nicht beweiskräftigen — Zuschreibung an einen Überlieferer der Anfangszeit des Islam hat Chauvin, Récension 57, 72 vermutet, daß die in 1001 Nacht enthaltene Fassung des Stoffs (III, 337, Bibl. V, 138) der verlorenen Sammlung jüdischer Geschichten des Wahb b. Munabbih entstamme, weil die Idee des personifizierten Almosens jüdisch sei. Aber das ist nur eine Zutat, das Hauptmotiv ist aus dem Abendland gekommen. So Däumling S. 88, und so neuerdings J. Schick in einem Aufsatz über die ‚Offa-Konstanze-Sage' in Britannica, Festschrift für M. Förster, Leipzig 1929, bes. S. 49 ff. Zu den dort vorgebrachten Gründen kommt noch hinzu, daß die Heldin der Geschichte von der goldenen Taube den Namen Qalqasīn führt; wenn das nicht gar aus Konstanze verstümmelt ist, jedenfalls ist es eine Form, die aus einem nichtarabischen Namen gebildet worden ist, wahrscheinlich aus einem fränkischen (s. Anmerkung zu Bardawīl). Diese Feststellung ist deswegen nicht überflüssig, weil neuerdings im HW.Buch des deutschen Märchens I, 97, das ‚Mädchen ohne Hände' mindestens mißverständlich unter ‚arabischen Motiven im deutschen Märchen' angeführt worden ist. — Zum Namen Qalquasīn vgl. übrigens in der Sīra Qarqaṭīn 106.

sie entnimmt dem Märchen nur den einen Zug und formt ihn zu einer kleinen Heiligengeschichte um.

(3) Der Name „Fluß ohne Wasser", womit man allgemein größere Trockentäler bezeichnet[16]), ist wörtlich genommen. Es spielt die Vorstellung vom Sandfluß, Wadī 'rraml, herein, die mit der vom Sabbatfluß zusammenhängt[17]).

(7; 28; 45; 97; 152) Eine Vorliebe hat die Sīra, in den in bürgerlicher Umgebung spielenden Abschnitten, für verarmte Kaufleute oder Handwerker. Der Mann sitzt ohne Geld zu Hause; seine Frau ermahnt ihn, auszugehen und sich nach Nahrung umzusehen. Dabei stößt ihm dann das Ereignis zu, das ihn in den Gang der Erzählung einbezieht. Zu dem ehemaligen Handwerkerscheikh, den seine Genossen verleugnen (31), vgl. Spitta, Contes 96.

(10) Der Name Ḥabẓalam Baẓẓāẓa für einen ekelhaften Menschen stammt aus 1001 Nacht[18]).

(24; 35 f.; 74; 207) Die Geschichte vom undankbaren Pflegesohn ist eine kleine ‚bürgerliche Novelle'[19]).

(30; 79; 128) Ein Herr bedroht seine Jagdgefährten, falls sie ihm ein eingekreistes Tier entkommen ließen. Dies geschieht ihm selbst, und er muß nun das Tier verfolgen, das ihn zu einem Abenteuer führt[20]).

(47 f.) In dem Bericht über die Brücke von Maḥalla tritt der Volksglaube an Geister als die Herren des Landes zutage. Sie empfinden neuen Bau als Störung, reißen ihn ein[21]) und müssen durch Musik besänftigt werden.

(51) 'Uṯmān begräbt seine Stute wie einen Menschen, eine Erinnerung aus den B. Hilāl[22]).

(59) Insekt oder Vogel (Seelenvogel?) im Inneren des Menschen als Symbol von Glaube und Unglaube[23]).

(71) Schulkinder müssen dem Weli bei der Vollbringung eines

16) Joh. Walther, Das Gesetz der Wüstenbildung, Leipzig 1924, 32.

17) Art. Sambation der Jewish Encyclopedia.

18) II, 654; Bibl. V, 40.

19) Vgl. Östrups Charakterisierung dieser Gattung in 1001 Nacht, Studien 73 (101 des Orig.).

20) Vgl. Lidzbarski, Geschichten 226 f., Littmann, Mod. arab. tales S. 56.

21) Ebenso in der Geschichte der drei Prinzen von Samarkand, 1001 N. übers. von Henning (Anhang) XX, 136 ff.

22) J. A. 9. Série XIX, 1902, 343 f.; Ahlwardt XX, 388 a.

23) Vgl. Däumling, Studie 63; Ethé 2, 126.

Wunders helfen. Sie sind einmal wegen ihrer Jugend, dann infolge der Kenntnis des Gotteswortes Träger magischer Kräfte [24]).

(71 f.) Der Name der Sklavin Qūt alQulūb ist aus 1001 Nacht bekannt [25]).

(83 et passim) Aufschub. Bei den vielen Wiederholungen fällt Baibars ein über das andere Mal in die Hände der Gegner, ebenso andere Helden. Da nun nicht immer gleich ein deus ex machina (wie 54, pass.) auftreten kann, so müssen die Erzähler Gründe suchen, warum die Christen dem Gefangenen nicht gleich den Garaus machen, sondern seine Hinrichtung aufschieben und damit Zeit lassen, eine neue Handlung einzuleiten, die zur Rettung führt. Der Gefangene beruft sich etwa auf seine Freunde, die hinter ihm stehen. Der Ungläubige beschließt dann, erst wenn er auch diese alle in seine Hand gebracht habe, den Muslim umzubringen [26]) usw. usw.

(85; 107; 157; 188) Die Geschichte vom Oheim, der den Neffen betrügt, ist wieder eine kleine bürgerliche Novelle. Die Verbindung mit der Gesamthandlung wird regelmäßig dadurch hergestellt, daß einer der Helden der Sīra als deus ex machina eingreift [27]). — Die Vorliebe für solche kleinen Einschübe bestätigt den bürgerlichen Charakter des Ganzen.

(87) Verbot an einen Künstler, je wieder ein solches Werk zu schaffen. Dies ist eine Abschwächung; ursprünglich wird erzählt worden sein, daß der König den Künstler umbrachte [28]).

(94, pass.) Der König Faransīs liest den vor Eröffnung der Feindseligkeiten von Ibrāhīm überbrachten Brief Baibars'. Guwān hat den Brief von außen gelesen und diktiert die Antwort: Krieg. In diesem Falle ist Guwān der Erbe eines Zuges des Abū Zaid der Banū Hilāl: Sultan Ḥasan empfängt einen Brief eines fremden Fürsten, er solle Zehnten bezahlen. Er steckt ihn verdrießlich ein und will Abū Zaid gegenüber nicht heraus mit der Sprache. Hast du den Brief von der Vorderseite gelesen, so habe ich es von der Hinterseite getan, sagt Abū Zaid und rät, eine grobe Antwort zu geben [29]).

24) Vgl. EdI., Art. Maktab.

25) Bes. V, 546 ff.: Bibl. VI, 19.

26) Vgl. Bibl. V, 54; Ahlwardt XX, 316 b; Ethé 1, 145; 2, 16.

27) Vgl. Ahlwardt XX, 229 ff., 298; Ethé I, 105.

28) Goldziher, Orient. Baulegenden, Globus 86, 1904, 95; Wesselski, Versuch 15.

29) Ahlwardt, XX, 256 b.

(98) Einer begeht Diebstähle, um vor den Sultan zu kommen. Als auffallende Handlungen, die nur den Zweck haben, die Aufmerksamkeit einer bestimmten Person auf sich zu lenken und mit ihr in Berührung zu kommen, kennt die Sīra noch Erbauung eines Schlosses (192), merkwürdiges Verhalten eines Kaufmanns (221) [30]). Vgl. ferner 193.

(100) Geschichte von der untergeschobenen Braut [31]).

(104) Man ringt auf mit Öl und Seife bestrichenen Häuten. In den Gewohnheiten des Ringkampfes ist das wohl nicht begründet. Sinn hat der Zug in einem in Marokko aufgezeichneten Märchen. Ein Königssohn überlistet damit einen 'Ifrīt. Nachdem ihr Kampf anfangs unentschieden verlaufen ist, sagt er: „je t'annonce que notre guerre ne ressemble pas à ta guerre. Va cherchez une peau de boeuf, frotte-la de savon et nous nous battrons dessus." L'afrīt — monta le premier dessus; mais il glissa et s'étale par terre. Le fils du Roi en profita pour tirer son sabre de sa gaîne et le lui appliquer sur le cou [32]).

(114) Zwei in der gleichen Nacht empfangene Brüder werden später Feinde [33]).

(134) Die Zauberin und der sich ihrer Liebe weigernde Mann. Die Hexe verwandelt den Helden nicht in ein Tier, wie dies in den nächstverwandten Episoden in 'Agīb und Gharīb [34]) und der Geschichte von 'Alī und Ẓāhir aus Damaskus [35]) geschieht, sondern straft ihn in anderer Weise. Gewiß, weil man an der Verwandlung eines frommen Muslims in ein Tier Ärgernis nahm. Die Episode ist aller Wahrscheinlichkeit nach einer iranischen Quelle entnommen. Doch ist diese bisher nicht nachgewiesen [36]).

30) Parallelen: Bau eines Schlosses: Spitta: Contes Nr. 3; ibid. 96; 1001 N. III. 132 ff.; Bibl. V, 99 f. — Aufführung einer Schlägerei: Bibl. VII, 162. — Bewirtung der Leute ohne Zahlung: Littmann, modern arabic tales 67; Schmidt-Kahle, Volkserzählungen aus Palästina I, 1918, 109; II, 1930, 22 f. Vgl. auch S. 273: mit Gebeten zahlen. Anders steht es natürlich mit den Streichen der listigen Dalīla in 1001 Nacht, die damit ihre Gewandtheit zeigen will, ebenso in der Sīra Ḥasan aus Girge (214 f.).

31) Pietro Toldo in Z. V. f. Volkskunde 14, 1904, 47 f.

32) Légey, 90.

33) Ähnlich Ahlwardt XX, 166 b; auch Sīra 173.

34) Bibl. V, 31; 1001 N. IV, 628 ff.

35) Bibl. V, 73, 74, 75; Weil, 1001 N., IV, 1841, 420, passim.

36) Zu den Kirke-Geschichten überhaupt Alex. Haggerty Krappe, Balor and the evil eye, Columbia University 1927, 44 ff.

(134; 155; 198; 204) Um den Zauberer zu töten, muß man ihn durchbohren. Dies hängt wohl mit der bekannten Vorstellung zusammen, daß dem Unhold der Kopf wieder wächst, wenn man ihn abschlägt.

(135) Der Perserkhān sendet eine Sklavin mit dem Auftrage, sich Baibars zu bemächtigen. Hüsing [37]) weist mit Recht bei einer entsprechenden Geschichte im türk. Baṭṭāl [38]) den Gedanken an Judith zurück und erinnert an das aus Mohls Vorwort zum Schāhnāme bekannte, auch einen Teil des Barzū-Nāme bildende Sūsan-Nāme mit der Geschichte einer turanischen Sängerin, die durch verschiedene Listen sich der hervorragendsten iranischen Helden bemächtigt und sie in Ketten dem Afrāsjāb schickt.

(140; 200) Eine in sich nicht verständliche Stelle. In den Kampf zwischen Muslimen und Christen greift ein Fidāwī ein. Er wohnt in einem Kloster und läßt sich von einem Patriarchen bedienen. Dieser muß immer das Gegenteil von dem Befohlenen tun und ihm, wenn er ruhig dasitzt, an den Fingern saugen ‚wie an der Brust der Mutter'. Dies Wort bringt uns darauf, das Saugen an den Fingern von dem an der Brust der Ghūla herzuleiten, womit der Held im Märchen sie sich zur Freundin — eigentlich zur Mutter — gewinnt, um ihre Hilfe zur Lösung der Aufgabe zu erlangen. Würde er sie nicht grüßen und von ihrer Brust trinken, so würde sie ihn umbringen. Die Übereinstimmung liegt in der Besänftigung eines gefährlichen Wesens durch Saugen. Im neuägyptischen Märchen [39]) ist noch deutlich, daß es sich um einen Adoptionsbrauch [40]) handelt. Die Sīra deutet den Märchenzug, daß, wenn der Mensch es unterläßt, sich durch Saugen die Freundschaft des Dämonenwesens zu erwerben, er dafür mit dem Tode büßen muß, um: der Unhold erkennt daran, daß sein Diener nicht mehr der ist, dem er die Anweisung gegeben hat. — Damit, daß wir annehmen, daß der Fidāwī an die Stelle eines außermenschlichen Wesens getreten ist, haben wir auch für zwei andere Merkwürdigkeiten die Erklärung.

37) S. 8.

38) Ethé 1, 99.

39) Spitta, Contes arabes modernes Nr. II.

40) Als solcher erklärt von R. Basset, Etude sur la Zénatia du Mzab, Paris 1893, 129 f., und Mélanges africains et orientaux, Paris 1915, 47, dort auch Beispiele. Ferner R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor, Cambridge 1916, 225; Menzel, Der Zauberspiegel, Hann. 1924, 143 ff.

Einmal dafür, daß er abwechselnd auf Muslime und Christen einhaut, sich also als Feind des Menschengeschlechtes überhaupt zeigt. Zum anderen wenigstens vielleicht dafür, daß man bei ihm immer das Gegenteil von dem tun muß, was er sagt. Zwar kann ich nur einen entfernten Beleg geben, daß dies bei solchen Wesen vorkommt. Über die den Ghūlen entsprechenden Wesen im neugriechischen Märchen lesen wir: ‚A peculiarity of devs or dhraki is that when their eyes are open they are asleep, and when their eyes appear shut, they are really awake, topsey-turveydom is characteristic for their regime. The hero will find, for example, bones in front of the horse and hay in front of the lion; and his good offices in changing their fodder, in opening the closed door and shutting the open door etc. etc. procure him the gratitude of these creatures' [41]). Das ist, wenn auch in anderer Art, ebenfalls eine verkehrte Welt.

(149 f.) Irreführung der Ramal-Nachforschung [42]).

(162; 216) Aufgaben: An zwei Stellen wird als Tapferkeits- und Geschicklichkeits-Probe gefordert, die Kappe des Königs des Tauchlandes zu holen. An beiden Stellen wirkt die sonst selten genannte Fāṭima alḤaurānīja mit; sie steht an der Stelle der Riesentochter, im Arabischen Ghūla, die dem Märchenhelden die seine Kräfte übersteigende Aufgabe lösen hilft. 162 ist sie allerdings schon stark zurückgedrängt, ein Heiliger ist an ihrer Stelle der eigentliche Helfer geworden, und ihr bleibt nur noch übrig, an der Spitze des Heeres zu reiten, das dem Helden gegen seine Verfolger zu Hilfe kommt. In der Parallel-Erzählung (216) leistet sie zwar die Hilfe noch, aber so, daß eigentlich nichts Wunderbares mehr daran ist, sie handelt nur wie ein kluger und kräftiger Mensch, und sie tut es auch nur, weil der Held ein Gefolgsmann ihres Bruders ist. Und die angefügte Überlistung mit Verkleidung und Beng ist schon ganz Normalstil der Sīra. Charakteristisch ist das Schwanken in der Verwendung der Zauberdinge. Bei der Ortsbeschreibung

41) Dawkins op. cit. 226. Vgl. Schmidt-Kahle, Volkserzählungen II, 75 bis 77.

42) Vgl. B. Hilal (Ahlwardt XX, 300 b, 306 a); Basset 1001 Contes 2, 287; Sul und Schumūl, S. 85 der Übersetzung von Seybold. Dort wird aber der Grund der Verkleidung falsch angegeben. Die Dämonenfürstin, die Suls Geliebte geraubt hat, verkleidet sie, damit der sie im Traum unter Mönchen usw. erblickende Sul sie in Klöstern vergeblich suchen soll.

denkt man etwa an die Wanderdünen und den Sumpfsand auf der Landenge von Suez. — Bei anderen Aufgaben (154; 161) tritt das Märchenhafte ganz zurück, der ewige Schīḥa ist es, der sie löst. Die, bei denen es sich darum handelt, Städte einzunehmen, sind natürlich keine Aufgaben im Märchensinne.

(165 ff.) Der abgesetzte König. Bezeichnend für die Tendenz, Baibars zu einem fleckenlosen Tugendhelden zu machen, ist, daß er nicht wie Salomo und all die anderen Könige, von denen diese Geschichte erzählt wird, wegen einer sittlichen Verfehlung abgesetzt wird. — B. Jagic[43]) teilte 1875 eine russische Fassung der Sage von der Entführung der Frau Salomos mit, in der der Entführer und Gegner Salomos Kitovras heißt; er wies sogleich darauf hin, daß dieser Name eine auch sonst bekannte südslawische (bulgarische) Umformung von kentauros ist. Friedr. Vogt[44]) hat dann ausführlich und unzweifelhaft bewiesen, daß die Figur des Kitovras in der russischen bzw. die des Kentauren in einer vorauszusetzenden byzantinischen Fassung der des Aschmedai in der talmudischen Salomo-Überlieferung entspricht. Wie Kitovras, so ist der Name des Zauberers Qabṭawīl aus Kentaur abzuleiten. — Baibars bleibt sieben Jahre der Herrschaft entkleidet. Keine andere Version gibt eine so lange Frist an, in der offiziellen muslimischen[45]) irrt Salomo vierzig Tage umher, nämlich so lange, als die Dauer seiner Verfehlung betragen hatte. Nun hat man längst auf Daniel 4, 22 verwiesen als eine der Quellen der Absetzungsgeschichte[46]). Aber obwohl als weitere Übereinstimmung noch die Entfernung aus der menschlichen Gesellschaft hinzukommt, würde es doch zu kühn sein, sich für die siebenjährige Verbannung Baibars' auf die sieben ‚Zeiten' zu berufen, während derer Nebukadnezar bei den Tieren des Feldes hauste. Der Zug, daß der Flüchtling die Dämonen unterrich-

43) Die christl.-mythologische Schicht in der russischen Volksepik, im Archiv für slavische Philologie I, 1875, 109.

44) Die deutschen Dichtungen von Salomo und Markolf, herausgegeben von F. Vogt, I. Bd. Salman und Morolf, Halle 1880. Abschnitt III der Einleitung und Anhang.

45) Korankommentare zu Sure 38, 33: Ṭabarī, Annales, Leyden 1879 ff. I, 586 ff.; Kitāb atTīgān, Heydarabad 1347, 166 f.; Weil, Bibl. Legenden 271 f.

46) Markus Landau, die Quellen des Dekameron 2. A. Stuttgart 1884, 72 und Israel Lévi in der Revue des Etudes Juives XVII, 1888, 58. Wesselski MdMA. 238 schließt sich dieser Ansicht an.

tet, kommt in einer anderen viel jüngeren Aschmedai-Geschichte[47]) vor.

(168 f.) In der Art wie Ibrāhīm dem Aḥmad Salāmisch zu seiner Traumgeliebten verhilft, finden wir Züge, die aus 1001 Nacht bekannt sind: Liebe aus der Ferne; der Prinz, vom Wezir des Vaters begleitet, mietet in der Stadt der Geliebten einen Laden, seine Schönheit zieht Kunden an, und er findet Gelegenheit, mit der Geliebten in Verbindung zu treten[48]). Zu der Einführung des Jünglings zu der Geliebten als Statue vgl. ein maltesisches Märchen[49]).

(185) Sabbatfluß und täglich sich öffnender und schließender Baum. Beides knüpft an im Alexanderroman vorkommende Vorstellungen an[50]). Die Auffassung, daß der Fluß nur am Sabbat von Fischen belebt ist, ist sicher unter dem Einfluß von Sure 7, 162 entstanden[51]).

(187) Daß man mit Gebeten zahlt, ist wohl nicht ein skurriler Einfall des Erzählers, wofür man anderes ansehen möchte, das im Zusammenhang damit erzählt wird. Zwei Ableitungen sind möglich. In der muslimischen Legende muß Adam als Morgengabe für Eva zwanzig Gebete für Muḥammad verrichten[52]). — In einem türkischen Märchen ist ein Mädchen von seinem Vater verstoßen worden:

‚Der Vater des Mädchens war Herrscher des Landes. Das Mädchen pflegte alles, was in diesem Lande gehandelt wurde, am Abend zu begleichen. Der Vater sagte: wir haben doch keine Sklaven freigelassen. In der und der Provinz ist ein Mensch, der, was auch für Geschäfte gemacht werden, sagt: Geh, bete für den Padischah, und kein Geld nimmt. Wir wollen doch mal hingehen und es uns ansehen.‘

Auf diese Weise wird er wieder mit seiner Tochter vereinigt. Das Märchen ist nicht gut erzählt, doch ist klar, daß das Mädchen dar-

47) Nämlich des ‚Pseudo-Maimonides‘, vgl. Chauvin, Récension 47.

48) Vgl. Ardaschīr, 1001 N. V, 3 ff.; Bibl. V, 124. Tāg alMulūk und die Prinzessin Dunja 1001 N. II, 80 ff.; Bibl. V, 126. Basset 1001 Contes I, 135 bis 139.

49) H. Stumme, Maltes. Märchen, Leipzig 1904, Nr. 29, der Herr im Kasten.

50) Bibliographie VII, 82, 83. Zum Sabbatfluß vgl. auch S. 267.

51) Auch dieser Koranvers knüpft natürlich an die jüdische Legende vom Sabbatfluß an, oder vielmehr an die bloße Bezeichnung.

52) Weil, Biblische Legenden der Muselmänner. Frankf. 1845, 18.

auf abzielt, die Aufmerksamkeit einer bestimmten Person zu erregen, nämlich des Padischah, für den die Leute die Gebete verrichten [53]). — Ein Land asSrw wa'bāda wird in den B. Hilāl erwähnt [54]), vielleicht hat das mit die Anregung gegeben. In seiner ursprünglichen Gestalt gehört das Motiv zu den auffallenden Handlungen, s. S. 269.

(191) 'Arnūṣ und der Gärtner. Vorbild ist eine bekannte Schāh-Nāme-Stelle. Beim fünften Abenteuer auf der Reise nach Mazenderān hat Rustem sich schlafen gelegt. Rakhsch weidet in den Saaten. Ein Feldwächter weckt Rustem mit Schlägen und beschimpft ihn wegen des Pferdes. Der Held reißt ihm beide Ohren ab. Der Wächter läuft zu Ūlād, der sich nun mit seinen Kriegern gegen Rustem wendet [55]).

(192) Zuhra, die einen Löwen bei sich führt, dürfte etwas zu schaffen haben mit dem Löwen bändigenden Reiter im Baṭṭāl, hinter dem Adana sich verbirgt, eine Heldin, die sich nur dem Bezwinger zu eigen gibt; diese wiederum wird iranischer Abkunft sein [56]).

(198) Baibars in der Stachelschweinshaut. Hier scheinen zwei Vorstellungen zusammengeworfen: das aus dem deutschen Märchen bekannte Nagelfaß (B. P. 1. 108; 3, 87) und die Verwahrung eines Gefangenen in einer Tierhaut. Zum zweiten vgl. Ethé, Battal, 1, 78 ff.: auf Befehl des griechischen Kaisers steckt man einen Muslim in ein noch feuchtes rohes Fell und hängt ihn an einer Kette zwischen einem Turm und dem Schwibbogen eines Klosters auf. Saijid Baṭṭāl überlistet die Wächter und holt jenen herunter. In der Sonnenhitze hat sich das Fell zusammengezogen. Man legt es in Öl, dadurch wird es allmählich weich, und man kann den Mann herausholen. — Diese Stelle wiederum ist abhängig von einem uns bei Ṭabarī erhaltenen Bericht: Schāpūr geht verkleidet ins Lager der Römer. Er wird erkannt, der Kaiser läßt ihn in eine Stierhaut stecken und führt ihn so auf seinem Zuge nach Persien mit sich. Dann „paßten eines Nachts die Römer, welche Schāpūr zu bewachen hatten, schlecht auf; da gebot dieser einigen Gefangenen aus Ahwāz, die gerade in der Nähe waren, sie sollten aus den dicht dabei befind-

53) Friedr. Giese, Türk. Märchen, Jena 1927, Nr. 17, nach des gleichen Autors Materialien zur Kenntnis des rumelischen Türkisch, 1907.

54) Ahlwardt XX, 166 a.

55) Livre des Rois I, 415 ff.

56) Ethé II, 68 ff. Hüsing 24 f., 27.

lichen Schläuchen Öl auf seine Fesseln gießen. Das taten sie, und da wurde die Haut weich; er schlüpfte heraus" und entkam [57]).

(205) Marjams Befreiung aus der Zauberhöhle durch Ibrāhīm ist ein Teil vom Märchen vom Erdmänneken [58]). In vielen Fassungen dieses Märchens werden erst die Gefährten des Helden, dann dieser selbst beim Essenkochen von einem dämonischen Wesen gestört; bei der Verfolgung kommt der Held in eine Höhle. Hieraus wird der sonst nicht bekannte Zug abgeleitet worden sein, daß Ibrāhīm als Koch in die Höhle geholt wird. Diese Anknüpfung ist nicht ungeschickt, sie wird von irgendwoher fertig übernommen worden sein. Merkwürdigerweise ist das Märchen vom Erdmänneken vor 1700 nicht nachzuweisen. — Ibrāhīm muß drei Schüsse tun, fehlt er, so sinkt er in die Erde, trifft er, so öffnet sich das Tor [59]).

(207) Der Fährmann, dessen Vergehen Anlaß zum Bau einer Brücke wird, wird dabei eingemauert. Das ist wohl Umdeutung eines Bauopfers.

(213) Einzelmotive, aber keine Erzählung. Der in der Tracht eines schimpflichen Gewerbes auftretende aber als Held handelnde ʿAlī erinnert an die Malāmātī, jene Asketen, die es lieben, in der Gestalt von Übeltätern zu erscheinen, um zu handeln wie der Fromme [60]), auch an Theophilus und Maria, die Mimen um Christi willen [61]). Freilich verrät unser Text nichts mehr von der Bedeutung solchen Verhaltens. — Der Streit zwischen Vater und Sohn erinnert an Szenen aus Erzählungen von Doppelgängern, wie sie vornehmlich in Indien vorkommen [62]). Die Künste des Mauerkletterns und der Annahme einer fremden Gestalt sind der Sīra geläufig. Wenn sie hier ausnahmsweise als übernatürlich erklärt werden — Seil und Verwandlungshemd sind Geschenk der Ginnentochter —, so scheint mir das darauf hinzudeuten, daß der Held von

57) Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, Leyden 1879, 65.

58) Grimm 91; Bolte-Polivka II, 297.

59) Parallelen: A. Socin, Zum arabischen Dialekt von Marokko, in Abhandlungen Sächs. Akad. d. Wiss., phil. histor. Kl., 14, 1893/94, 195 ff.; H. Stumme, Märchen der Schluh, Leipzig 1895, Nr. 15.

60) asSulamī bei R. Hartmann, Islam VIII, 1918.

61) Josef Horowitz, Spuren griechischer Mimen im Orient, Berlin 1905, 34 ff.

62) In denen dann einer der Streitenden vom Richter als übernatürliche Fähigkeiten besitzend überführt wird. Vgl. Theodor Zachariae, Kleine Schriften, Bonn 1920, 157 ff.

Haus aus ein übernatürliches Wesen ist, und das wieder spräche dafür, daß wir hier ein Bruchstück aus einer indischen Doppelgängergeschichte hätten.

(227 f.) Ein unverstandener Rest einer Drachentöter-Geschichte [63]). Man sieht gar nicht mehr, warum überhaupt die Geschichte von der Wassernot erzählt wird. Die Vorstellung der Sīra-Erzähler ist ganz von dem törichten Entführungswesen erfüllt, und sie tragen es überall hinein. Das von Quṭlūbeg befreite Mädchen sollte natürlich dem Unhold geopfert werden, damit er für eine Weile das Wasser freigäbe. — Wenn im folgenden die Frau ihre Keuschheit gerade gegen einen Kapitän zu verteidigen hat, so scheint das aus der Marḥūma-Geschichte des Papageienbuchs bzw. ähnlichen Erzählungen [64]) entnommen zu sein. (Vgl. auch 203.)

Verkleidet ausgehen. Vom historischen Baibars weiß man, daß er allein und incognito in seinem Lande sich umsah und darauf Beamte bestrafte und absetzte [65]). Wie Hārūn arRaschīd von Ga'far und Masrūr, so ist der Baibars der Sīra auf solchen Gängen ständig von den beiden Kurieren begleitet. Nur daß Hārūn in 1001 Nacht meist nur verkleidet ausgeht, um Zerstreuung zu suchen [66]), Baibars dagegen, weil die Herrscher für ihre Untertanen verantwortlich sind.

Arnūṣ. Die Geschichte vom Vater-Sohn-Kampf begegnet in der Sīra ein paar dutzendmal. Vom ersten Teil, der die Erzeugung des Sohnes erzählt, lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: 1. der Held geht mit einem Mädchen aus fremdem Volk eine Verbindung ein und verläßt sie nach kurzem Zusammensein — 2. Heirat in der Heimat, die Frau wird kurz darauf vom Manne getrennt [67]).

1a. Hierzu gehören eine Reihe von Abenteuern des 'Arnūṣ, der ausschließlich christliche Prinzessinnen zu Gattinnen nimmt. Er kommt auf der Reise in einen Garten, lagert sich an einem Wasserbecken und schläft ein. Eine Prinzessin, die gerade aus der Stadt nach ihrem Garten herausgegangen ist, erblickt ihn von ihrem Schlößchen oder wird durch eine Dienerin auf ihn aufmerksam.

63) Bibl. VI, 3; VII, 131.

64) A. Wallensköld, Le conte de la femme chaste convoitée. Acta Soc. Fennicae T. 34, N. 1, 1907, S. 12 et passim.

65) Maqrīzī-Quatremère Hist. I, 1, 231; I, 2, 22.

66) Die Stellen sind Bibl. V, 104 verzeichnet.

67) Diese Einteilung auch bei Potter, Sohrāb und Rustem, einem übrigens nicht nach literarhistorischen, sondern — veralteten — ethnologischen Gesichtspunkten orientierten Buche.

Sie lädt ihn zu sich, er gibt sich zunächst als ‚wandernder Apostel' aus. Beim Wein will die Prinzessin ihn küssen, er lehrt sie den Islam, darauf wird die Ehe vollzogen (131; 134; 139; 147; 164, etwas abweichend 148). In das folgende spielen Verhältnisse herein, die nicht zum Thema gehören, sondern der Verbindung mit der Gesamthandlung dienen. Der Aufbau ist weiter schematisch: Guwān verrät den Liebenden an den Vater des Mädchens, dieser findet beide auf einem Lager schlafend, setzt ʿArnūṣ gefangen, für die Befreiung sorgt dann Schīḥa. Nur in der einen dieser Einleitungen, die nicht ʿArnūṣ, sondern Schāhīn gehört, zieht der Held gleich nach der Eheschließung weiter und läßt die Frau zurück; hier hat übrigens die Frau ihren künftigen Gatten schon im Traum kennengelernt; die Kußszene fehlt (79).

1 b. Oder der Held ist in Gefangenschaft geraten, die Tochter des Gegners hört ihn im Kerker Koran rezitieren, holt ihn, von der schönen Stimme bezaubert, zu sich usw. (130; 133; 199). Wir können hier die Fälle anschließen, in denen das Mädchen infolge eines Traumes den Gefangenen im Kerker aufsucht (84; 85; 171), eine Variante, in der es ihn in seinen Dienst nimmt und das Gebet verrichten sieht (174), und eine, in der es den Fremden vor der Einkerkerung als Gast des Vaters gesehen hat (190). — Es liegt in der Konsequenz der Situation, daß die Frau dem gewonnenen Gatten und etwaigen Mitgefangenen zur Freiheit verhilft, ihm gegen ihre bisherigen Glaubensgenossen beisteht, ja ihre nächsten Verwandten umbringt.

Charakteristisch ist, daß die Frau die Initiative hat, auch da, wo vorher erzählt worden ist, daß der Held ihretwegen ausgezogen sei. ʿArnūṣ ist beileibe kein Don Juan, trotz seiner vielgerühmten Schönheit. — Die Verbindungen sind im Grunde — wenn das auch nie ausgesprochen wird — nicht als dauernde gemeint.

2. Im Gegensatz dazu stehen andere Fälle, in denen die Ehe mit einem Mädchen aus eigenem Volke und in den üblichen Formen geschlossen wird. Kurz darauf ist die Frau verschwunden, etwa in der Hochzeitsnacht, wenn der Mann entsprechend einem für Ägypten und Palästina belegten Brauch nach der Beiwohnung zu den Gästen zurückkehrt[68]) (44 et passim), oder während des Ausfluges, den er am Tage darauf mit seinen Freunden unternimmt[69]) (110).

68) EdI., Art. ʿUrs.

69) hurūba, Lane ME. Kap. VI.

Einmal verkauft ein Mann selbst die von ihm schwangere Sklavin (173). Keins dieser Erlebnisse gehört dem ʿArnūṣ.

Ganz für sich steht diese Episode: Schīḥa kommt als Arzt zu der ihm zur Gattin bestimmten christlichen Prinzessin, die durch einen Traum von ihm weiß (84). Da diese Einleitung von Haus aus wohl nicht zu unserem Thema gehört, haben wir sie in der Einteilung übergangen. Das Motiv ist auf Schīḥa übertragen, da er auch sonst als Arzt auftritt[70]).

Die den Schluß bildende Begegnung zwischen Vater und Sohn kommt regelmäßig so zustande, daß die Muslime auf einer Kriegsfahrt in jene Gegend kommen, wo der der vorher erzählten Verbindung entsprungene Sohn unter den Ungläubigen herangewachsen ist. Der sonst so häufige Gedanke, daß dem Kinde seine Abstammung zweifelhaft wird, und es nach empfangener Aufklärung auszieht, den Vater zu suchen, findet sich nur als Ausnahme (170; 176).

Auf gelegentliche Vereinfachung (200 und ähnliche Stellen) oder Abwandlung des Vater-Sohn-Themas (176) lohnt es nicht einzugehen, ebensowenig auf vereinzelte Unstimmigkeiten, Fehlen des ersten oder zweiten Teiles. Hin und wieder, wenn es dem Erzähler eben in die Handlung paßt, bringt er einfach einen Sohn an und holt die Vorgeschichte in ein paar Worten nach. Am Ende ist keine der Hauptfiguren — ausgenommen den monogamen Baibars —, die nicht in eine derartige Geschichte hineingezogen wäre: ja die Söhne und Enkel wiederholen die Abenteuer des Vaters.

Die Erzählung von der Erzeugung eines Sohnes in der Fremde und seinem Kampf mit dem Vater ist aus Iran in die arabische Dichtung gekommen[71]), nicht nur der Grundgedanke, auch die Einzelheiten.

---

70) Vgl. die Parallele 1001 N. III. 775; Bibl. V, 239.

71) Im älteren arabischen Schrifttum scheint das Motiv nicht vorzukommen. Später begegnet es in einer Sage vom ʿAbbāsiden-Kalifen Abū Gaʿfar alManṣur (H. v. Mzik, Das Motivenschema vom in der Fremde geborenen, wiedergefundenen und wiederverlorenen Sohn in zwei arabischen Fassungen, in den Mitteilungen d. Anthropolog. Ges. in Wien, Bd. 60, 1930, 232 ff.); in den B. Hilāl-Geschichten (Ahlwardt XX, 167—169); im Antar-Roman (Heller, die Bedeutung 81 ff.); in der Geschichte von den Weziren Nur adDīn und Schams adDīn (1001 N. I, 239, VI, 733; Bibl. VI, 102); in ʿAgīb und Gharīb (1001 N., IV, 448); in der Sīrat Saif b. dī Jazan (Paret 65); in entstellter Form in ʿAlī und Ẓāhir aus Damaskus (Weil, 1001 N., IV,

1 a. Die Gartenszene am Eingang findet sich ähnlich im Schāhnāme bei der Begegnung von Bījen und Menīje [72]), im Gerschāsp-Nāme beim Zusammentreffen des Djemsched mit der Tochter des Königs von Zābulistān, mit der er den Tūr erzeugt [73]). Im Sām-Nāme ist Sām ausgezogen, um Perīdokht zu gewinnen. Sie sieht ihn — ohne sein Wissen — auf einem Gastmahl und gewinnt ihn lieb. Sām hört, daß sie in ihrem Lustschloß weile, und besucht sie dort [74]). Ferner ist zu vergleichen eine Szene im türkischen Baṭṭāl-Roman: ein an einem Gewässer lagernder Muslim wird vom Dach eines Klosters (wie 79) von einem Mädchen angerufen, das in der vergangenen Nacht durch einen Traum von ihm Kunde erhalten hat. Daß hier die Heirat nicht erzählt wird, ist offenbar ein Versehen [75]). Auch die Begegnung des Scharkān und der Abrīza im Roman von ʿUmar b. anNuʿmān [76]) läßt sich heranziehen. — Die Einkerkerung des Helden durch den Vater des Mädchens findet sich in der Schāhnāme-Episode und — wie in der Sīra unter Anwendung von List — im Sām-Nāme.

Rustem gibt der Tehmine einen Onyx, den sie ihrem zu erwartenden Sohn am Arm befestigen soll [77]), außerdem hat sie von ihm einen Brief [78]). — So gibt in der Sīra der Held der Frau ein Armband für den Sohn (181), oder auch die unter der Achsel zu tragende Genealogie (170). Meist deutet die Sīra die Gabe in ein Brautgeschenk um. Der Gedanke ist abzuwehren, bei der Hochzeit sei nicht alles streng sittlich zugegangen. Mit der Brautgabe bleibt die muslimische Form gewahrt. — Kein großer Wert ist auf die

1841, 374; Bibl. V, 72); ferner in einigen in neuerer Zeit aufgezeichneten Märchen (Stumme, Schluh Nr. 14; Légey LI; Littmann, Modern arabic tales Nr. 6).

72) Livre des rois III, 231 ff.

73) Le livre de Gerschasp, publ. et trad. par Clément Huart I, Paris 1926, 38 ff.

74) Spiegel, Die Sage von Sām und das Sām-Nāme, in ZDMG. 3, 1849, 234 ff. Vgl. auch die entsprechende Episode in Humāi und Humājūn, von Erdmann, Chudschu Germani und seine dichterischen Geisteserzeugnisse, ZDMG. 2, 1848, 213 f. Das Sām-Nāme soll nach Ethé, Grundriß der iranischen Philologie, II, Straßburg 1896, 234, 248 eine Umarbeitung von Humāi und Humājūn sein.

75) Ethé I, 89.

76) 1001 N., I, 331—87; Bibl, VI., 113 f.

77) Livre des rois 2, 65.

78) Ibidem 2, 65.

Übereinstimmung zu legen, daß im Schāhnāme ein intriguierender Dritter dafür sorgt, daß der Sohn vom Vater nicht erkannt wird, in der Sīra (Guwān) den Sohn gegen den Vater hetzt, denn das ergibt sich aus der Situation: wer wäre so geeignet, den Unüberwindlichen zu überwinden wie der Sohn, dem er die Heldenstärke vererbt hat? Und einen Intriganten hat die Sīra ohnehin bereit.

1 b. Befreiung durch die Tochter des Gefängniswärters[79]) kommt vor in Humāi und Humājūn, im Sām-Nāme[80]), im Digenis Akritas[81]) und im Saijid Baṭṭāl[82]). Nun wird zwar dem Saijid die Frau später von ihrem Vater zugesandt, und ihr Sohn wächst also nicht fern von seinem Vater auf[83]), doch wird dies ursprünglich gemeint sein; denn beim Abschied hat er ihr ein Armband gegeben für den Fall, daß sie einen Sohn gebäre[84]). — Ferner gehört hierher eine Legende der 1001 Nacht, von dem muslimischen Helden und der Christin[85]), worin eine Christin durch schöne Koranrezitation des Gefangenen zur Liebe und zum Islam geführt wird[86]). Daß Koranrezitation des Mannes die Bekanntschaft der Gattin vermittelt, findet sich auch in der Geschichte von ʿAlā adDīn Abū ʿschSchāmāt[87]), doch ist dort der Held nicht in Gefangenschaft[88]).

Überall werden wir also nach Iran geführt oder zu einer Literatur, bei der Iran im Hintergrunde steht[89]). Unterschiede von der

79) Dergleichen mag freilich auch einmal selbständig erzählt werden, vgl. eine Legende über den Ursprung der Nusairier, Assemanus, Bibl. Orient II, 189.

80) ZDMG. 3, 257, leider ohne Einzelheiten.

81) Goossens in L'Antiquité Classique II, 1933, 461.

82) Ethé I, 159 ff.

83) Ethé II, 13 f.

84) Ibid. I, 166.

85) 1001 N. III, 768; Bibl. V, 238/39.

86) Eine solche Bekehrung zum Babismus erzählt E. G. Browne, A year amongst the Persians, Cambridge 1927, 548.

87) 1001 N. II, 630; Bibl. V, 45.

88) Man könnte noch Stellen vergleichen, wo der Held das Mädchen durch Musik anlockt, wie im Lied von der Entführung der Eudokia durch Digenis bei Sathas-Legrand LVI. Auch in der Wirklichkeit vertritt bei den Muslimen ja oft das Rezitieren des Koran die Musik.

89) Auf die iranischen Beziehungen von Digenis Akritas, ʿUmar b. anNuʿmān und Saijid Baṭṭāl sind die Orientalisten von byzantinistischer Seite aufmerksam gemacht, vgl. H. Grégoire in ZDMG. 88, 1934, 222 und die dort verzeichneten Schriften. Daß der ‚alttürkische Volksroman' von Saijid Baṭṭāl von Anfang bis Ende voll ist von Entlehnungen aus dem

persischen Dichtung: entsprechend dem unendlichen Abstande des literarischen Niveaus vermeidet die Sīra den tragischen Ausgang, fügt das Wiedersehen mit der Frau hinzu; die Zerlegung der Handlung in zwei getrennte Teile ist ein weiterer Mangel; an Stelle des ethnischen Gegensatzes tritt der religiöse [90]).

In die Sīra ist das Thema vornehmlich mit der Figur des 'Arnūṣ gekommen. Das schließt natürlich nicht aus, daß auch einmal eine andere Figur einen Zug aufweist, der bei 'Arnūṣ selbst fehlt, wie etwa Ibrāhīm den Wächter des Parks der Prinzessin 'Ujūn erschlägt (227, vgl. die oben angeführten Stellen aus dem Sām-Nāme und Humāi und Humajūn). 'Arnūṣ bleibt aber der Hauptträger dieser Liebesabenteuer, und es fällt auf, wie sie ihren Charakter verändern, wenn sie auf andere Figuren übertragen werden; dann fällt die Trinkszene fort [91]), und ein guter Muslim wie Schīḥa heiratet auch in der Fremde nicht ohne Zeugen (85 et passim).

Wer ist also 'Arnūṣ? Seine Verbindung mit den Ismaeliten ist ganz künstlich. Nirgends übt er die noch zu besprechenden ‚ismaelitischen' Künste und Listen. Er denkt auch nicht daran, die Herrschaft über die Ismaeliten, das Erbe seines Vaters, Schīḥa streitig zu machen. Statt dessen wird er König der Marmorstadt (132). Die Geographie der Sīra ist nicht kleinlich, aber die Himmelsrichtungen werden doch unterschieden; so können wir mit Sicherheit erkennen, daß die Madinat arRukhām in Kleinasien liegt, vielleicht ist an Marmara gedacht [92]). Vergeblich suchen wir 'Arnūṣ mit Baibars' kleinasiatischen Kriegszügen zu verknüpfen; wichtiger ist, daß wir hier in das Gebiet jener arabisch-byzantinischen Dichtung geführt

persischen Epos, hat übrigens zuerst G. Hüsing gesehen, vgl. seine ‚Beiträge zur Rostahmsage'. Dies Buch ist wohl wegen seiner mythologischen Zusammenhänge unbeachtet geblieben bei den Philologen. Hüsing hat auch schon die Verwandtschaft der türkischen Saijid Baṭṭāl-Erzählungen mit dem 'Umar Nu'man-Roman gesehen. Daß andererseits der Baṭṭal-Roman mit dem von Dū-lHimma identisch ist, hat Martin Hartmann zuerst erkannt (OLZ. 1899, 103). Seine Anregung ist damals unbeachtet geblieben.

90) Die beiden ersten Merkmale gelten auch schon für den 'Antar-Roman. Das Hinzukommen des letzten erklärt sich aus der anderen Umwelt.

91) 'Arnūṣ trinkt nicht etwa nur in der Fremde Wein, vgl. 148.

92) Mit der Marmorstadt zusammen wird Bursa genannt (136 et passim). Sie liegt auf dem Wege nach dem Lande Aflaq (143), das jedenfalls in Kleinasien zu suchen ist, für die Gleichsetzung mit Paphlagonien spräche, daß man zu Schiff dorthin gelangt (vgl. die Insel Aflān oder Aqlān im Saij. Baṭṭāl, Ethé II, 108).

werden, auf die wir uns mit den Namen Baṭṭāl, Digenis, 'Umar schon zu berufen hatten. Sollte 'Arnūṣ nicht nur Träger von aus diesem Bereich oder über ihn eingeführten Überlieferungen sein, sondern selbst eine von dort entlehnte Figur? Wie Digenis Akritas ist Dijābarū 'Arnūṣ ein Grenzkämpfer — insofern er einen vorgeschobenen Posten außerhalb der islamischen Hauptländer innehat —, auch er ist ein Digenis, ein zwei Völkern Entstammender [93]). Mit dem ‚Fontänenkloster' (Dair alFustuqīja), wo 'Arnūṣ fällt und begraben wird (224) [94]), scheint eine Örtlichkeit im oberen Zweistromland gemeint zu sein. Dort liegt auch das Digenisgrab [95]). Dort ist ferner der Bereich eines anderen Grenzkämpfers und Digenisverwandten, des Scharkān aus der Geschichte von 'Umar anNu'mān, der kurz vor seinem Ende in dem Kloster des Matruhina in Gefangenschaft gerät, um dann durch Dāt adDawāhī ermordet zu werden, so wie 'Arnūṣ durch den dieser Frau entsprechenden Guwān den Tod findet.

Marjam, die Gürtlerin. Freilich wird 'Arnūṣ auf einer Insel im westlichen Mittelmeer geboren, er wächst in Spanien und Portugal auf, seine Mutter ist eine genuesische Prinzessin. Diese Lokalisierung mit Westen müßte also sekundär sein [96]). Damit sind wir endlich bei der umfangreichsten der Rustem-Sohrabgeschichten der

---

93) Dies ist natürlich wieder eine iranischer Dichtung entstammende Idee (vgl. jetzt auch Grégoire in ZDMG. 88, 1934, 230 f.). Für die Erforschung der arabischen Volksromane ist eine bessere Kenntnis der persischen das Schāhnāme nachahmenden Epen notwendig. Auch darauf hat Hüsing (Beiträge S. III, XIV) mit Recht verwiesen. Nöldekes Urteil über diese Epen (Iran. Nationalepos 1920, 89) steht dem nicht im Wege. Gerade weil sie weniger echte Sagenüberlieferung hatten, werden sie dem Märchenhaften mehr Raum gewährt haben als der in dieser Beziehung (vgl. Chauvin, Les Contes pop. dans le livre des Rois ZV. f. Volkskunde 21, 1911) sehr zurückhaltende Firdausi.

94) Das Abschlachten von Gefangenen über dem Grabe des 'Arnūs stammt freilich aus anderem Bereich. Vermutlich ist es aus der Sīrat 'Antara übernommen. Vgl. Goldziher, Muham. Studien I, 243. Die Szene fällt aus dem Rahmen der Sīra, ein nicht mehr verstandenes Überbleibsel aus Herren- und Kriegerkultur (Achill).

95) H. Grégoire, le tombeau et la date de Digenis Akritas, Byzantion VI, 1931, 481—508.

96) Der Name der Insel al'Arānīs (60 et passim) ist wohl nach dem des 'Arnūs gebildet. In HSS. findet sich dafür Gazīrat al Gūn (Gotha A 2600 f. 70 b; 2629 f. 16 a; Berlin WE II, 614 f. 136 b).

Sīra angelangt, der Geburtsgeschichte des ʿArnūṣ selbst. Seine Mutter, Marjam die Gürtlerin (C), entspricht der gleichnamigen Figur in 1001 Nacht[97]) (B), diese wieder der Safīja (A) des ʿUmar b. anNuʿmān[98]). A. Safīja, Tochter des Königs Afridūn von Konstantinopel, besucht ein Fest, das die Christen jährlich in einem Kloster feiern. Auf der Rückfahrt fällt ihr Schiff in die Hände christlicher Korsaren. Diesen jagen Muslime die Beute ab, und der König von Kleinasien sendet Safīja als Sklavin dem ʿUmar (dem sie Zwillinge gebiert). B. Die fränkische Prinzessin Marjam macht eine Wallfahrt nach einem Inselkloster, wird von muslimischen Kaperern entführt, nimmt den Islam an und kommt als Sklavin zu Nūr adDīn. C. Marjam, Tochter des Königs von Genua, macht eine Wallfahrt ins Heilige Land, wird Muslimin und heiratet nach eigener Werbung Maʿrūf. — A. Ḏāt adDawāhī kommt als muslimische Fromme verkleidet zu ʿUmar, entführt Safīja und bringt sie ihrem Vater zurück. B. Der Vater sendet seinen Wezir, als Kaufmann verkleidet macht er Nūr adDīn betrunken und kauft ihm das Mädchen wieder ab. C. Auf Verlangen ihres Vaters entführt sie Guwāns[99]) Diener, als Kaufmann verkleidet; unterwegs gebiert sie einen Knaben und setzt ihn aus. — B. Nūr adDīn reist Marjam nach und gerät zweimal in die Gefangenschaft der Christen. C. Maʿrūf fällt auf der Suche nach seinem Sohn den Christen in die Hände. — B. Der Wezir des Frankenkönigs verlangt vom Kalifen die Rückgabe Marjams, die nach abenteuerlicher Flucht wieder mit Nūr adDīn nach dem Morgenlande zurückgekehrt ist, will nicht ohne sie heimkehren, da ihn dann sein Herr töten würde, und wird auf Befehl des Kalifen hingerichtet. C. der Wezir, der Marjam auf der Wallfahrt begleitet hat, wird von Maʿrūf auf eigenes Verlangen umgebracht, da er ohne sie nicht zurückkommen darf. — Soweit die Übereinstimmungen. Im übrigen läuft die Entwicklung verschieden. Von Safīja (A) erfahren wir gar nichts mehr, Marjam (B) hat noch eine merkwürdige Episode: mit ihrem Liebhaber Nūr adDīn entflieht sie ihrem Vater wieder, die Christen verfolgen sie; Marjam, nicht der Liebhaber, wehrt sie ab und besiegt dabei ihre Brüder Barṭauṭ (Berthold), Barṭūs (Bartholomacus) und Fasjān

97) Nūr adDīn ʿAlī und Marjam die Gürtlerin 1001 N. V, 657, Bibl. V, 52.
98) 1001 N. I, 582, VI, 729 ff.; Bibl. VI, 114, 117.
99) Guwān = Ḏat adDawāhī, vgl. 300.

(Kassian)[100]). Die Sīra läßt — wenn auch in anderem Zusammenhang — in Genua, der Heimat Marjams, ein Bruderpaar Bataut[101]) und Barāmīl auftreten (113). Hier haben wir also zwei der Namen aus 1001 Nacht (B) wieder, denn Barāmīl[102]) wird eine andere — absichtliche — Entstellung aus Bartholomäus sein. — In Genua ist auch Ḥusn Marjam (D) in der Erzählung von ʿAlā adDīn Abū aschSchāmāt[103]) zu Haus, die hinsichtlich der Fluchtepisode ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört.

In der Sīra fehlt dieser Teil der Marjam-Geschichte. Immerhin hat sie in den mit B gemeinsamen Namen der Brüder und dem mit D gemeinsamen Ortsnamen Nachklänge daraus bewahrt. Es mag also auch auf diese merkwürdige Fluchtepisode ein Blick geworfen werden. R. Goossens hat dazu neuerdings Stellen aus dem Digenis-Kreis verglichen[104]). Zunächst eine Kantilene von der Entführung der Eudokia durch die Apelaten. Nachdem Akritas seine Gemahlin diesen wieder abgejagt hat, rastet das Paar auf der Flucht. Da kommt ein Heer heran, an seiner Spitze reiten der Vater, die Brüder und die Mutter der Eudokia[105]). An einer anderen Stelle hat Digenis das Mädchen aus dem Palaste des Vaters entführt, ihre d r e i Brüder führen die Verfolger an, Digenis hebt sie aus dem Sattel[106]). Also das eigentlich Charakteristische fehlt, der Kampf des Mädchens. Aber Goossens bringt uns vielleicht auf den rechten Weg mit dem Hinweis auf Kleinasien. Marjams Heimat kann nicht am Meer sein, wie in B C D, weil die Flucht und Verfolgung nicht dazu passen[107]). — Saijid Baṭṭāls Frau Zainab

100) Diese Deutungen bei Littmann 1001 N. VI, 737. Die Breslauer Ausgabe hat als dritten Namen Batrūn, X, 406.

101) Auch Matūn, Mātūn (12, 13) und Anṭūn (12, 74).

102) barāmīl, aus span. barril, bedeutet Fässer. Pluralnamen sind bei Romanfiguren nicht selten.

103) 1001 N. II, 601 ff.; Bibl. V, 43. In einer modernen Variante dazu, der Geschichte von Būz alBaqara in Littmanns modern arabic tales (S. 73 bis 84), ist die Kampfepisode auf der Flucht vergessen.

104) L'Antiquité Classique II, 1933, 460.

105) Sathas-Legrand LVII ff.

106) Ibidem 107. Diese Stelle ist von Goossens nicht zitiert. In der von ihm — wegen der nicht recht überzeugenden Gleichung Aliander-Nūr adDīn — herangezogenen Fassung Sathas-Legrand LIV fehlen die Brüder.

107) Eine solche geographische Ausschweifung darf man keinem Autor zutrauen. Selbst unsere Sīra weiß im allgem. noch, daß man nach Genua übers Meer reist.

ist entführt worden von dem Sohn des griechischen Kaisers. Der Kaiser übergibt sie seiner jüngsten Tochter Māhpīrūz. Saijid steigt in den Palast ein, die beiden Frauen fliehen mit ihm. Der Kaiser sendet seine drei Söhne mit einem Heer hinterdrein, sie erreichen die Flüchtlinge, als sie an einer Quelle das Frühgebet verrichten. Māhpīrūz kämpft und wirft zwei ihrer Brüder zu Boden, der dritte bekehrt sich zum Islam. Vereint mit den beiden Frauen schlagen die zwei Männer die Christen in die Flucht[108]). — Die kampffrohe Abrīza im 'Umar-Roman hat etwas Verwandtes[109]). Ohnehin scheint mir möglich, daß die andere fremde Prinzessin in dieser Erzählung, Safīja, die wir für den ersten Teil der Marjam-Figur zu vergleichen hatten, nur eine Doppelung der Abrīza ist. Ein weiterer gemeinsamer Zug von Abrīza und Marjam, diesmal der der Sīra, ist, daß beide auf dem Wege von der muslimischen Wahlheimat nach der alten christlichen niederkommen, und beide Male wird der neugeborene Knabe von Christen gefunden, die ihn dann aufziehen. Freilich sind andere Züge hier und dort ganz verschieden. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß daran z. T. der Autor des 'Umar-Romans schuld ist, ein, wie die eingelegten Proben von Gelehrsamkeit zeigen, gebildeter, aber offenbar nicht mit Kompositionstalent begabter Literat, der gerade hier notdürftig etwas erfindet, weil das, was in seiner Vorlage steht, nicht paßt. Die Art, wie Abrīza umkommt, ist nicht nur schauderhaft, sondern auch unnatürlich. — Doch mag das wie immer sein, auch die Überlieferung von der Entführung der Jungfrau und ihrem Kampf auf der Flucht wird letztlich aus Iran stammen. In Kleinasien haben wir ihre Ableger in den erwähnten Digenisstellen und dem türkischen Baṭṭāl. Dieser scheint ziemlich treu die Fassung wiederzuspiegeln, in der sie nach Syrien-Ägypten gewandert ist. In Ägypten ist etwa im 14. Jahrhundert[110]) B entstanden; hier lebt die Prinzessin neben der ersten Frau des Helden in der Wezirstochter fort, die bei der Wiedervereinigung der Liebenden Hilfe leistet, aber nicht mit auf die Flucht genommen wird. Die Übertragung in eine andere geo-

108) Ethé I, 73 ff.

109) Diese Abrīza stammt aus dem Sām-Nāme, ZDMG. 3, 1849, 254 ff. Dort heißt sie Perīdokht, sie hat mit ihrer Verwandten Perīzād den Namen getauscht. — Sollten übrigens Abrīza und Māhpīrūz nicht auch Namensverwandte sein?

110) Vgl. 1001 N. VI, 734, 736.

graphische Umgebung ist noch nicht konsequent durchgeführt: die Hin- und Herfahrten Marjams nach dem Frankenland gehen jedesmal zu Schiff vor sich, so auch die erste vom Verfasser eingeschobene Flucht von Marjam und Nūr adDīn, aber die zweite eigentliche Flucht erfolgt zu Lande. Ein Ortsname wird weislich nicht genannt. Der Verfasser von D sagt konsequent Genua und löst die Schwierigkeit durch Einführung eines Zaubersteines, mit dem man durch die Luft fliegen kann. Dennoch geht die Reise in zwei Absätzen vor sich, zuerst in ein Tal, wo der Kampf mit den Verfolgern stattfinden kann, dann nach Ägypten[111]). Die Flucht wird nur einmal erzählt, beide Frauen machen sie mit. Darum kann D nicht aus B kommen, wo die Flucht verdoppelt, die zweite weibliche Figur reduziert ist. Auch das umgekehrte Verhältnis ist nicht möglich, schon weil in B die Kampfschilderung viel ähnlicher dem Baṭṭāl ist als die in D[112]). Die Sīra hat B den Beinamen 'die Gürtlerin' entnommen, aber nicht seine Motivierung.

Ein weiteres Glied unserer Tradition ist der Schluß der wegen der Bekanntschaft der Liebenden durch den Koran schon erwähnten Legende von dem muslimischen Helden und der Christin[113]). Wieder wie im Baṭṭāl ereilt die Verfolgerschar die Fliehenden beim Frühgebet, und das Mädchen zeigt sich als die Energischere. Ihr

---

111) Genau so macht die Verschiebung nach dem Westen eine besondere Aushilfe notwendig in der Geschichte von Ibrāhīms Romfahrt, vgl. 257.

112) Für das erste Chauvin, Récens. 28 f., die andere Annahme bei Oestrup 69 (94).

113) Siehe S. 280 Anm. 85. Sie steht in der kleinen Sammlung von jüdisch beeinflußten Legenden in 1001 N. (Chauvin, Récension 59 ff.). Gerade in diesen Geschichten vorkommende Motive finden sich auch in Sīra: der S. 266 besprochene Zug aus dem Mädchen ohne Hände, ferner die den Frommen beschattende Wolke (176; 1001 N. III, 763; Chauvin, Récension 67; Bibl. VI, 189), der König-Asket (259), das Arztmotiv (84; 278). Dabei ist von den oben erwähnten „Flucht"-Geschichten die in dieser Legendensammlung enthaltene Fassung entschieden die am wenigsten ursprüngliche. — Auch die in meiner ‚Vorbemerkung' erwähnte Berliner HS. 9157 enthält fol. 9 b f. eine Legende aus dieser Sammlung, nämlich die von Chauvin ‚la vertu recompensée' benannte (Récension 64 f.; Bibl. VI, 187; 1001 N. III, 750). Der Held ist hier kein Israelit, er macht Körbe aus Palmblättern. Ferner steht in der HS. u. A. fol. 73 die Legende vom Nutzen des Almosens (Chauvin, Réc. 86, Nr. 45), hier handelt es sich um Israeliten. Ein Walker pflegt den Leuten die Kleider zu verderben, deswegen bitten sie Jesus, Gott gegen ihn anzurufen usw.

Heldentum ist freilich religiös umgedeutet: sie ermahnt den Mann zum Gebet. — Ein paar schwache Nachklänge aus der beliebten Geschichte finden sich noch an zwei Stellen der Sīra[114]).

Die Untersuchung der Marjam-Gestalt hat ergeben, daß sie aus demselben Bereich kommt, aus dem wir ihren Sohn ʿArnūṣ ableiten wollten. Es ist eine Wanderung von Motiven von Iran her nach Kleinasien und Syrien-Ägypten, vielleicht auch über Kleinasien nach Syrien-Ägypten. Die jahrhundertelange Arbeit an der 1001 Nacht war damals — im 13./15. Jahrhundert — schon im letzten Stadium begriffen, so lagern diese Motive sich nur in den jüngsten Teilen dieser Sammlung ab als eine neue, letzte Schicht iranischen Einflusses. Die jüngere ägyptische Volksliteratur dankt dieser iranischen Welle fast alles, was sie an epischem Gut überhaupt hat.

Die **Listen** und **Schelmenkünste.** In die Anfangskapitel ist dies Element wohl nur nachträglich eingetragen worden[115]). In den späteren entstehen daraus nicht eigentlich selbständige Handlungen, aber all die geschichtlichen und literarischen Stoffe sind damit durchsetzt worden. Diese Listen und Schelmenkünste[116]) sind vor allem Schīḥa und den Ismaeliten eigentümlich. Sie bestehen aus 1. der Anwendung des Beng, 2. dem Mauerklettern, 3. der Verstellungskunst.

1. Beng[117]) soll angewendet worden sein von einem Baghdāder Diebe im 9. Jahrhundert, öfters kommt es vor in den späteren 1001 Nacht-Erzählungen und verwandter Literatur. Für Chauvin war in 1001 Nacht die Anwendung des Beng eines der Merkmale

114) 157; 212.

115) 12; 50.

116) zusammen die ʿijāqa. Das Wort ʿā'iq, Schelm, Gauner, enthält sehr häufig kein Werturteil. Es bezeichnet einen vielgewandten, listenreichen, unerschrockenen Menschen, einen Teufelskerl. Gleichbedeutend gebraucht die Sīra auch ʿaijār (aber seltener). In der Sīra versteht sich jeder Fidāwī auf das Schelmenhandwerk und führt dessen Werkzeuge in einer Tasche bei sich: Beng, Schuh (mufrad) und Leine, auch die Nadel zum Nähen der Wunden.

117) Was Beng ist, mag man aus den bei Weißbach, Irak-Arabisch I, 69 und II, 321 f. verzeichneten Stellen ersehen. Nöldeke hat ZDMG. 42, 1888, 70 bemerkt, daß bei der literarischen Verwendung die Wirkung des Narkotikums weit übertrieben werde.

seines zweiten ägyptischen Autors[118]). Regelmäßig gebraucht es der Abū Zaid der B. Hilālgeschichten[119]), nur ausnahmsweise Saijid Baṭṭāl im türkischen Roman[120]). Unsere Sīra macht den ausschweifendsten Gebrauch davon. Die Nacherzählung läßt noch eine große Zahl von Betäubungen fort. Man begreift nicht, warum nicht die Helden, wie einige gelegentlich tun, sämtlich jederzeit sich mit dem Gegengift versehen. — Wird man wieder zum Bewußtsein gebracht, so sagt man unwillkürlich das Glaubensbekenntnis, zuweilen auch den Namen und verrät sich damit unter Umständen[121]).

2. Das Mauerklettern der Fidāwī geht so vor sich: man zieht den Schuh aus, wirft ihn hoch, er hakt sich oben mit dem Sporn ein, und man klettert an einer Schnur empor[122]). Verglichen mit der Geschichte von ʿAlā adDīn Abū ʿschSchāmāt in 1001 Nacht ist die Beschreibung der Sīra zwar weniger anschaulich, die Leistung aber virtuoser. Denn dort braucht der Erzdieb Aḥmad Qamāqim beim Einbruch in den Saal des Kalifen außer dem Fanghaken noch eine Leiter[123]). Letzteres Requisit kann Saijid Baṭṭāl auch schon entbehren[124]). Abū Zaid als Beduine bedarf dieser Kunst nicht, gelegentlich bedient er sich einer Strickleiter[125]). — In anderer Weise haben nach al'Umarī[126]) die Luren sich als ‚Fassadenkletterer' betätigt:

‚Les Lors forment une nation nombreuse dont quelques branches sont dispersées dans différentes provinces. Ils sont gouvernés par un roi, par des émirs, et possèdent à la fois l'audace et la puissance. Ils sont agiles dans leurs mouvements et sincères dans leurs paroles. On voit quelquefois un d'entre eux s'approcher d'un édifice élevé, appliquer son ventre contre un des angles du mur et monter ainsi

118) Récension 21.

119) Ahlwardt XX, 206 a et passim.

120) Das ist auch eine Bestätigung für das, was man aus dem darin enthaltenen historischen Stoff schon weiß, nämlich daß die türkische Rezension verhältnismäßig alt ist.

121) 23, 23 et passim.

122) 2, 82 et passim. Mufrad, Schuh ist vielleicht mißverstanden aus milqaf, Fanghaken.

123) Ed. Calcutta 1839, 2, 103 f.; Littmann II, 661; Bibl. V, 46.

124) Ethé I, 74, 97 et passim.

125) Ahlwardt XX, 267 a.

126) Notice de l'ouvrage qui a pour titre Mesalik alabsar fi mamalik alamsar, par M. Quatremère, in Notices et Extrait des Manuscrits — publ. par l'Institut Royal de France. T. XIII. Paris 1838, 330 ff.

jusqu'au sommet. Un autre s'assiéra auprès d'un homme et lui enlèvera tout son argent sans qu'il s'en doute. Si l'un d'eux est arrêté, on a beau le battre à coups de fouet et l'appliquer à la torture la plus cruelle, jamais on ne lui fera confesser qu'il est l'auteur d'un vol. Mais si on le fait jurer par le voile de Dieu —, il n'hésite pas à confesser son crime', ja er gibt dann sogar die gestohlene Sache zurück [127]).

Hier werden den Luren außer dem Mauerklettern noch zwei andere Eigentümlichkeiten zugeschrieben, die auch die Ismaeliten haben: sie sind ein Diebsvolk, und sie sagen bei einem bestimmten Schwur [128]) die Wahrheit.

3. Die Verstellungskunst ist vor allem Schīḥās eigentliches Wesen. Beständig ist er unterwegs in Verkleidungen um zu kundschaften, Gefangene zu befreien, die feindlichen Könige zu überfallen, zu entführen oder auch nur zu erschrecken, bei der Einnahme belagerter Städte mitzuwirken [129]). — Ähnlichen Figuren begegnen wir in den Erzählungskreisen, die schon für die Anwendung des Beng und das Mauerklettern heranzuziehen waren, denen von den B. Hilāl und von Baṭṭāl. Schīḥa, Abū Zaid und Saijid Baṭṭāl sind verwandte Gestalten. In ihre Nähe gehören noch Masrūr, der Diener Abū Zaids und der Schaibūb des 'Antar-Romans. Was Heller von Schaibūb sagt:

‚Es ist ein ständiger Beruf, die Stellung des Feindes auszukundschaften, vorzüglich die Spuren der gefangenen Freunde und Stammesgenossen zu entdecken, um sie befreien zu können. — Zu diesem Zwecke wendet er verschiedenste Kniffe an, verkleidet sich, entstellt sich, ersinnt Märchen auf Märchen' [130]),

Abū Zaids Charakteristik durch seine Feinde:

‚In allen Künsten erfahren, geht in alle Türen, kennt alle Sprachen' [131])

127) Es gab damals, nach 'Umarī, Luren nicht nur in Iran, sondern auch in Ägypten und Syrien. Saladin bemerkte an einem von ihnen diese Kletterkunst und gab vor, ihn und seine Genossen in Dienst nehmen zu wollen. Als er so alle zusammengelockt hatte, ließ er sie hinrichten.

128) Dieser lautet bei den Ismaeliten: walism ala'ẓam.

129) Es wird in der Sīra kaum eine Stadt eingenommen, ohne daß Schīḥa vorher die Wachen geschlachtet, die Geschütze untauglich gemacht und die Tore geöffnet hat. Die Nacherzählung geht über diese sich immer wiederholenden Dinge hinweg.

130) Heller, Bedeutung 123.

131) Ahlwardt XX, 329 a.

und Saijids, des verschlagenen Diebes Wort:

‚Wiegt die Tapferkeit ein Zehntel, so wiegt die List neunmal so viel' [132]),

dies alles gilt auch für Schīḥa. — Die Fülle der Übereinstimmungen, d. h., der Entlehnungen unserer Sīra aus den älteren Dichtungen ist viel zu groß, als daß alles angeführt werden könnte. Ein paar Beispiele:

Abū Zaid hat sich — auf einem von Schīḥa nicht nachgeahmten Wege — als abessinische Sklavin bei einem feindlichen Könige eingeschlichen, wird von ihm zu einem Gelage geholt, betäubt ihn, bindet ihn an eine Säule, bringt ihm das Gegengift bei und schlachtet ihn ab. Mit dem Siegel des Toten — dies wiederum wird von Schīḥa nie erzählt — läßt er sich das Tor öffnen, schlägt dem Wächter den Kopf ab und holt die draußen wartenden B. Hilāl herein [133]). — Schīḥa hat im Schlosse eines Christenkönigs eine Sklavin betäubt oder ermordet, wird an ihrer Stelle als Schenkin oder Sängerin zum Gelage geholt und betäubt dabei die Christen. Den König (und Guwān und seinen Diener, die in dieser Situation meist dabei sind) trägt er entweder in seinem Kasten fort, oder er bindet sie an eine Säule, bringt sie ins Bewußtsein zurück und züchtigt sie. Dann öffnet er die Tore und sendet den draußen lagernden Muslimen Nachricht, daß sie die Stadt einnehmen können [134]).

Sehr häufig sehen wir Schīḥa sich an die Stelle eines Kerkerwächters setzen und gefangene Muslime freilassen [135]). Das gleiche tut Abū Zaids Diener Masrūr [136]), — oder er überredet die Christen, ihm dies Amt zu übertragen [137]), wie das auch Schaibūb im ‘Antar-Roman tut [138]).

Eine List, die Schīḥa und Abū Zaid gemeinsam anwenden, ist, vor dem, auf den sie es abgesehen haben, etwas zu essen. Der andere fragt danach, läßt sich von der Speise mitteilen, fällt betäubt nieder, und sie setzen sich an seine Stelle [139]).

132) Ethé I, 121.
133) Ahlwardt XX, 345 ff.
134) 85/86; 90 et passim.
135) 85 et passim.
136) Ahlwardt XX, 416.
137) Ahlwardt XX, 417. 138) Heller, Bedeutung 124.
139) 83 et passim; Ahlwardt XX, 317 et passim.

Schīḥa wie Abū Zaid sind geschickte Ärzte. Als solche bewähren sie sich nicht nur, um die Verkleidung zu rechtfertigen, beide sind mit ihren Wunderkuren auch den Freunden unentbehrlich [140]).

Mehrmals fällt Schīḥa in die Hände der Gegner, wird wieder frei und bringt einen anderen an seine Stelle, der nun statt seiner umgebracht wird [141]). Ebenso wird für Saijid Baṭṭāl zweimal ein Ungläubiger verbrannt, den er an seiner Stelle in den Kerker gebracht hat [142]). So kommen beide in den Ruf, unaustilgbar zu sein [143]).

Häufig ist die religiöse Verkleidung. Baṭṭāl tritt als Mönch auf [144]), Abū Zaid als Mönch [145]), persischer Derwisch [146]) oder Rabbi [147]); im 'Antar-Roman verkleidet sich Khudruf, Schaibūbs Sohn und Fortsetzer, als christlicher Priester. Schīḥa hat alle diese Verkleidungen, meistens macht er sich gleich zum Patriarchen.

Abwechslung und Steigerung bringt in die Abenteuer das Mißtrauen der Gegner. Der verkleidete Schīḥa erbietet sich einem Argwöhnischen, ihn vor Schīḥa, den er kenne, zu warnen. Der andere will ihn nun immer um sich haben, und dies Vertrauen benutzt Schīḥa, ihm das betäubende Mittel beizubringen [148]). Abū Zaid geht soweit, selbst vor sich zu warnen, dann schlägt er vor, ihn zum Aufseher über die Gefangenen zu machen, denn ein anderer würde Abū Zaid nicht erkennen, wenn er käme [149]). — Wenn jemand ihr wahres Wesen durchschaut, so genügt für Abū Zaid und Saijid Baṭṭāl wohl, daß sie ihre Kenntnis der christlichen

140) 84; 143 et passim; Ahlwardt XX, 222 a, 256 b et pass. — Die Schädeloperation bei der Schīḥa dem sich festhaltenden Krebs durch Brennen zusetzt, bis er losläßt, (würde er ihn losreißen, so würde die Kopfhaut beschädigt werden), scheint aus einem (indischen?) Arztmärchen zu stammen, vgl. Leskien, Balkanmärchen Nr. 3; Jungbauer, Märchen aus Turkestan und Tibet Nr. 25, S. 251 (= A. Schiefner, Indische Erzählungen, Mélanges As. VIII, 1877, S. 472); Weißbach, Irak-Arabisch Nr. 11, S. 68/69 und II, XXIII.

141) 109.

142) Ethé I, 163; II, 132 ff.

143) Ethé II, 143, 146.

144) Ethé I, 80 et passim.

145) Ahlwardt XX, 340 b et passim.

146) Ibidem 317 a.

147) Ibidem 431 b.

148) 123.

149) Ahlwardt XX, 439 b.

Wissenschaften zeigen, oder aus dem Evangelium rezitieren[150]). Dies versteht Schīḥa zwar auch, indessen Guwān, der Schīḥas Nähe schon am Zittern der Glieder erkennt[151]) — ebenso erzittert der Kaiser, als Baṭṭāl verkleidet vor ihm steht, aber er entnimmt daraus keinen Verdacht[152]) — oder auch den Ismaeliten gegenüber, die ihren Mann kennen, würde das freilich nichts nützen. Da hat Schīḥa andere Mittel; eines davon ist, der Verdächtigung zuvorzukommen: er erklärt, Guwān wolle der einzige christliche Theologe sein und verdächtige aus Eifersucht jeden Patriarchen, er sei Schīḥa[153]). Saijid stellt den Gegner als unglaubwürdig hin, indem er von dem vor ihm Warnenden sagt, er habe sich schon früher als wahnsinnig gezeigt[154]).

Saijid Baṭṭāl wendet häufig die Kriegslist an, nachts beim Lager der Gegner ein Geschrei zu erheben, diese glauben sich überfallen und hauen bis zum Morgen blind aufeinander ein[155]). Das gleiche wird in unserer Sīra außer von Schīḥa auch von anderen erzählt.

Schīḥa und Saijid bringen es durch ihre Künste zu dem Rufe, — wie alKhiḍr — immer da zugegen zu sein, wo man ihrer Erwähnung tut. Während dies im Falle des Baṭṭāl nur ein gelegentlich auftauchender Gedanke ist[156]), wird bei Schīḥa ständig die Probe gemacht, die Ismaeliten brauchen nur zu rufen: wo bist du, Sultan der Burgen, so kommt er und hilft ihnen.

Bei Beginn seiner Laufbahn erhält Schīḥa einen Listensack, in den er alles Schwere legen soll[157]). Hier scheinen zwei Dinge zusammengeworfen: der Sack, worin man das hat, was man für die Verkleidungen usw. braucht, und der Kasten, worin man die Überlisteten fortträgt. Das Exemplar Schīḥas ist insofern wunderbar, als er, obwohl körperlich schwach, darin mehrere Menschen forttragen kann. Den Listensack im eigentlichen Wortsinn hat auch Abū Zaid[158]), ihm entspricht wohl die Tasche, in der in der Sīra

150) Ibidem 189 b. Ethé I, 86; II, 65.

151) 66; 85; 109 et passim. Vgl. das Erschauern des Körpers, wenn man die Hand auf den Leichnam eines Ungläubigen legt, 18.

152) Ethé I, 80.

153) 95; 117; 180 et passim.

154) Ethé I, 143.

155) Ethé I, 95; II, 57.

156) Ethé II, 61.

157) 65.

158) Ahlwardt XX, 345 b et passim.

die Fidāwīs ihr Handwerkszeug mit sich führen[159]). Zuweilen verkleidet sich Schīḥa vor einem Verwandlungsspiegel, desgleichen Abū Zaid. Als Masrūr, Abū Zaids Diener, einmal auf eigene Faust ins Lager der Feinde geht, hält ihn Abū Zaid, als altes Weib verkleidet, zum besten. Die Alte holt ihn zu sich ins Zelt, schlägt ihn ins Gesicht und sagt ihm, wer er ist; er glaubt, sie werde ihn verraten. Dann aber bringt sie ihm die Gefangenen, derentwegen er sich ins christliche Lager gewagt hat, und ist noch vor ihm wieder bei den B. Hilāl angekommen[162]). — Hierin sind die Listenkämpfe Schīḥas mit den Ismaeliten vorgebildet: er foppt sie, hilft ihnen dann aber, ihren Zweck zu erreichen. Da an diesen Auseinandersetzungen Schīḥas Herrschaft hängt, so ist dies Kapitel in der Sīrat Baibars ganz anders ausgebildet. Schīḥa geht, um seine Überlegenheit zu zeigen, weiter als Abū Zaid und bringt seinen Gegner in die Hände der Christen, um ihn dann wieder zu befreien.

Manche Unterschiede zwischen den verglichenen Figuren erklären sich aus der Verpflanzung in eine andere Umwelt und aus deren abweichender religiöser Haltung. Der Verkleidung als fahrender Sänger, die Abū Zaid so häufig anlegt, und in der wir auch Schaibūb finden, bedient Schīḥa sich nur einmal bei einer Abschweifung ins Beduinenleben, dafür hat er städtische Rollen, Pastetenbäcker und Wirt einer Schenke oder eines Khāns. — Schīḥas List, die Aufmerksamkeit eines (christlichen) Knabenliebhabers zu erregen, um ihn dann, wenn er ihn zu sich nimmt, umzubringen[163]), würde sich für Abū Zaid nicht schicken, da den Beduinen jenes Laster unbekannt ist. Ähnlich aber wird es dem griechischen Feldherrn zum Verderben, daß er mit dem als Schenke waltenden Baṭṭāl um einer unziemlichen Begierde willen die Einsamkeit sucht[164]).

Im Gegensatz zu Abū Zaid[165]) gibt Schīḥa sich durchaus nicht mit Zauber ab[166]). Freilich, da Schīḥas Taten z. T. wohl denen von

---

159) Vgl. 287, Anm. 116.

162) Ahlwardt XX, 418 b, 419.

163) 84; 143 f. 164) Ethé I, 26.

165) Ahlwardt XX, 248 a; 259 b et passim.

166) Das unterscheidet ihn auch von Rammo in der Reise der Söhne Giaffers, der die Kunst erlernt hat, sich unsichtbar zu machen, die Geister zum Dienste herbeizurufen, sein Antlitz zu verwandeln und jedermann einzuschläfern (Wetzel, Reise der Söhne Giaffers 215 f.) und von anderen, deren Fähigkeit, fremde Gesichtszüge anzunehmen, übermenschlich ist (ebenda S. 215, Anm.).

Zauberkünstlern nachgeahmt sind, so führt der Standpunkt der Sīra, er habe sich als guter Muslim der Magie ferngehalten, dazu, daß wir manchmal die tollsten Sachen sehen, doch nicht erfahren, wie sie zustande kommen. Der Erzähler zeigt uns den Effekt, drückt sich aber um die Beschreibung herum, wie Schīḥa seine Sachen vorbereitet. Manches erklärt sich dadurch, daß Schīḥa ein von ihm wenigstens auf natürliche Weise erlangtes Wissen um die Zukunft hat, nämlich aus dem Buche des Jūnān (Īnān) [167]).

Abū Zaid und Baṭṭāl sind ebensowohl Kriegshelden wie Listenkünstler. Dagegen wird Schīḥa auf dem Schlachtfelde nicht gesehen, er reitet nicht, seine Waffe ist der Dolch [168]), auch der Pfeil, nicht der Säbel. Anderseits ist Baibars nur zum Dreinschlagen da, als er es einmal mit List versucht, verweist Schīḥa ihm diesen Übergriff auf sein Gebiet [169]). Doch gehört Schaibūb ebenfalls nicht der heroischen Sphäre an, und die Genesis des Baṭṭāl-Romans aus Elementen der arabo-byzantinischen Geschichte und der iranischen Dichtung ist hinreichend klar: Saijid ist ursprünglich nur Held, das Listenwesen ist ihm später angeflogen.

Um einen Gegner zum Gehorsam zu bringen, überlistet Schīḥa ihn in irgendeiner Verkleidung, trägt den Betäubten in einem Koffer fort, bindet ihn in einer Höhle an, bringt ihn wieder zum Bewußtsein und peitscht ihn. Oder er verkleidet sich als Himmelsbote. Dazu zieht er ein Fluggewand an; jedesmal wenn er einen Knopf schließt, steigt er vom Boden empor, öffnet er ihn, so kommt er wieder herab. Zur Ausrüstung gehört eine Trompete, aus der er Feuer bläst. So schreckt er nachts die Könige empor und gebietet ihnen in Christi Namen als Apostel, was er eben braucht. Zu diesen Streichen finde ich keine Entsprechung im B. Hilāl-Kreise [170]).

---

167) 6; 64 et passim. Zu dem Buche vgl. Macdonalds Art. Malāḥim in der EdI. Die Sīra macht von dieser Idee viel stärker Gebrauch als etwa die B. Hilāl-Geschichten, worin auch eine Malḥama vorkommt. Während Abū Zaid, soviel ich sehe, unbeirrt um dies Zukunftswissen handelt, bedienen Schīḥa und sein Gegenspieler Guwān sich ihrer Kenntnis.

168) ähnlich seine Söhne 113; 134.

169) 83. Ausnahme u. a. die ‚historische' List Baibars' gegen Hūlāgū.

170) außer — zu Schīḥas funkenspeiender Trompete — eine Stelle, wo Abū Zaid als jüdische Nonne Feuer und Kohlen speit (er hat vorher Kräuter, die er bei sich hat, in den Mund gesteckt und sich am Feuer zu schaffen gemacht), Ahlwardt XX, 336.

R. Basset hat in seinen 1001 Contes eine merkwürdige Mas'ūdī-Stelle ausgehoben. Der Kalife Mutawakkil (847—61) hatte mit dem Arzt Bokht Jēschū, einem Christen, gewettet, er würde ihm in bestimmter Frist etwas stehlen lassen. Der Kalife beauftragte den Scheikh der Diebe, 'Uqāb Abū 'lBāz, und dieser brachte den Arzt in einem Kasten. Er war als Bote 'Īsās, des Sohnes der Marjam, mit einer Fackel in der Hand zu dem Arzte herniedergestiegen. Die Wächter hatte er mit einer Speise betäubt, in die er Beng gemischt hatte [171]). In dieser Geschichte, in der Wesselski den Ursprung des Himmelsboten in dem Meisterdiebmärchen erkannt hat [172]), finden wir die Erklärung nicht nur für die Apostelverkleidung Schīḥas, sondern auch für all die Entführungen unter Anwendung von Beng und Kasten zum Wegtragen des Opfers. Die Elemente des Streiches des Abū 'lBāz sind in der Sīra auseinandergerissen. Für die dort zum Alltäglichen gehörenden Entführungen braucht man nur Beng und den Kasten, der Aufwand der Verkleidung bleibt für besondere Zwecke [173]). — Eine bloße Steigerung des Himmelsboten ist Schīḥa als Messias [174]). Verwandt ist der Kirchhofsbetrug, Schīḥa als Grabesengel [175]).

Um mit Schīḥa abzurechnen, weise ich hier noch auf ein paar Eigenheiten hin. Im äußersten Falle schindet er seinen Gegner, dazu hat er ein besonderes Gewand und Werkzeug. Er zieht die Haut ganz ab bis auf den Nabel, dann bietet er völlige Herstellung an, wenn der andere Muslim werde, weigert er sich, so durchschneidet

171) Mas'ūdī, Prairies d'or, éd. et trad. Barbier de Meynard, VIII, 173; Basset, 1001 Contes I, 363.

172) Versuch 17 f.

173) Die Stellen, wo der Himmelsbote als Entführer vorkommt, wie es gewiß das Ursprüngliche ist, bei Bolte-Polivka III, 379 ff., ferner Stumme, Tunes. Märchen, Nr. 14 Onkel Jahja; Menzel, Zauberspiegel 112. Daß die Verkleidung angewendet wird, um dem Opfer einen Auftrag im Namen Christi zu erteilen, kommt in einer neuägyptischen Version des Rhampsinit-Märchens (Artin Pacha, Contes pop. de la vallée du Nil, Nr. 17, Suhaim elLail) und in Syrien (Bergsträsser, Neu-aramäische Märchen aus Malula Nr. 24) vor. Vgl. auch Ethé I, 203 ff.; Baṭṭāl steht hier in der Mitte zwischen Abū 'lBāz und Schīḥa; es kommt ihm darauf an, dem Opfer einen Auftrag zu geben, aber er wendet dazu die Entführung an. Er hat schon Schīḥas Attribut, die Peitsche.

174) 175 f.

175) 118 f.; vgl. Bolte-Polivka III, 388; Bergsträsser, Neuaramäische Märchen Nr. 8; Littmann, Modern Arabic tales Nr. 31.

er auch den Nabel[176]). — Merkwürdig, nämlich anscheinend sinnlos, ist die Verkleidung als Henker. Die Christen wollen einen Muslim hinrichten, da erkennt Guwān in dem Henker Schīḥa. Dieser gesteht ohne weiteres ein, daß er es ist: 'wenn der freie Vogel (hinein-)gefallen ist, so flattert er nicht'. Der Christenkönig fürchtet nun aber, sein Land werde das Blut dieser beiden Muslime nicht tragen können, und wirft sie vorläufig ins Gefängnis[177]), womit der benötigte Aufschub erreicht ist. Es sieht so aus, als sei diese Episode ein Trumm von irgendwoher. — Die Christen malen Schīḥa in ihren Kirchen, dieser Zug ist dem 'Antar oder dem arabischen Baṭṭāl entnommen[178]). — Mit dem Namen Schīḥas erschrecken bei den Christen die Frauen die Kinder[179]).

Nun zu den Ismaeliten. Sie sind nicht einfach geringere Repräsentanten des von ihrem Sultan verkörperten Typus. Wohl verstehen sie sich auf das Mauerklettern, entführen Menschen, sind Spione usw., aber von Verstellungskunst erfährt man bei ihnen doch viel weniger. Und anderseits sind die Streiter von großer Stärke. Schīḥa ist anderer Herkunft als sie, wohnt nicht unter ihnen, hat keine Burg. Ganz unvermittelt stehen neben ihm andere Obrigkeiten der Ismaeliten, der Naqīb und die Alten. Die hauptsächliche Beziehung dieses Sultans zu seinem Volke scheint, mit einem jeden einen Streit um die Anerkennung seiner Herrschaft auszufechten[180]). Sonst gehört er gar nicht zu ihnen Er kann sich auch als literarischer Typus nicht aus ihnen entwickelt haben, denn seine Künste sind nicht einfach als eine Steigerung der ihren zu verstehen. Wie kommt nun eigentlich ein Beduine[181]) dazu,

176) 31, 34 et passim.

177) 141; 147 et passim.

178) Canard, un personnage 91.

179) 119; 150; 191. So sollen nach abendländischen Quellen muslimische Mütter ihren Kindern mit Richard Löwenherz gedroht haben, um sie zum Schweigen zu bringen. R. Röhricht, Gesch. des Königsreichs Jerusalem 653.

180) nämlich bei Gelegenheit der Rückkehr der einzelnen von der Suche nach Ma'rūf und den Diebszügen in den Ländern der Christen. Es heißt dann von dem Fidāwī: kāna fī 'llugag (?). Das Auftreten eines Fidāwī wird regelmäßig in formelhaften, z. T. dunkeln Wendungen geschildert, ein Beispiel bei Ahlwardt XX, 130 b, wo aber nach der HS. zu ergänzen: muqaddam 'alā 'lmaut jqdm.

181) ursprünglich heißt er Scha'bān Saif alQabā'il Ṯa'laba min 'Arab Ghazza und stammt von Nūḥ ab (12, 65). Dieser Name steht ganz unvermittelt neben dem sonst beständig gebrauchten Schīḥa.

Sultan der Ismaeliten zu werden? Die Ismaeliten sind ja von dem historischen Baibars und seinen Nachfolgern als Werkzeuge verwendet worden, gehören also in die Sīra. Auf sie mögen dann allerhand Züge aus Diebs- und Abenteuergeschichten übertragen worden sein. Ihr alter Ruf von Waghalsigkeit und Verstellungskunst, die sie umgebende Verbrecherromantik, dazu ihre in dem in der Sīra übrigens nicht vorkommenden Namen Assassinen angedeutete Bekanntschaft mit gefährlichen Rauschmitteln: dies alles machte sie dazu geeignet, Träger von Überlieferungen von unerschrockenen, vielgewandten und listenreichen Menschen zu werden. Und endlich erhielten sie den Obersten der Schelme, den Verwandlungskünstler Abū Zaid, zum Sultan, merkwürdigerweise unter dem Namen von dessen Schwester. Die Ismaeliten und ihr Sultan stellen also verschiedene Stufen der Einfügung der Überlieferungen von Streichen und Listen in die Sīra dar. Im einzelnen ist das nicht recht auseinanderzuhalten; die Einflüsse mögen zwischen ihm und ihnen hin und her gegangen sein, es handelt sich ja immer um Motive von verwandtem Charakter. —

Nächst Schīḥa haben Ibrāhīm und Sa'd, die Boten Baibars', die bedeutendsten Einzelrollen unter den Ismaeliten, und auch sie gehören nicht von Haus aus dazu. Ibrāhīm hat seine Burg im Ḥaurān[182]), einer Gegend, in der die Ismaeliten nie ansässig gewesen sind. Sa'd ist um des Gleichklangs willen in den Baisān versetzt worden, der noch weiter abliegt. Die Boten sind ein fester literarischer Typus, das wird vor allem aus dem wertvollen von R. Paret veröffentlichten Material deutlich. Zwei historische Figuren aus der Zeit Muḥammads, 'Amr b. Umaija, von dem die älteren Geschichtswerke schon Beispiele von List und Gewandtheit erzählen, und der als islamischer Meuchelmörder bekannte 'Abdallāh b. Unais alGuhanī sind in der legendären Maghāzī-Literatur zu ‚Läufern' des Profeten geworden[183]). Außer durch Schnelligkeit zeichnen sie sich durch Verschlagenheit aus. Sie machen sich gemeinsam oder einzeln nützlich durch Botengänge, Befreiung von Gefangenen,

182) Er verdankt diese Lokalisierung wohl seinem Namen. Seetzen erzählt aus dem Ḥaurān: „Wenn man ihr Land das Land Ibrahims nannte, so waren sie ungemein zufrieden darüber". Seetzens Reisen I, 50.

183) Paret, leg. Magh. Lit. zusammenfassend 185—87. 'Amr b. Umaija ist der Schutzpatron aller Kuriere geworden. Thorning, Vereinswesen 90. Vgl. auch S. 256.

Nachtwache für das muslimische Heer, Verwahren eines gefangenen Recken, Anzünden der feindlichen Zelte während der Schlacht. Dies alles, bis auf das letzte, finden wir bei Ibrāhīm und Sa'd wieder: die Gefangenenbefreiung, das Wachamt [184]) — beide sind ständige Wächter des Sultans Ẓāhir —, Bewachung eines Gefangenen [184a]). Wie die beiden Läufer Muḥammads, so haben auch Ibrāhīm und Sa'd als Pferdediebe angefangen und kommen auf dies Handwerk noch gern einmal zurück [185]).

Verwandte sind 'Antars Bruder Schaibūb und Abū Zaids Diener Masrūr. Wie Ibrāhīm seine Stärke Khiḍr verdankt, so Masrūr seine Schnelligkeit. Masrūr bringt das Haupt eines von den B. Hilāl erwischten Spions ins Lager der Christen und bindet es dort am Zelte des Königs fest. Genau denselben Streich vollführt Sa'd [187]). Der in der Wüste heimische Schaibūb und sein Sohn Khuḍruf fühlen sich auf dem Meere unbehaglich, ebenso Ibrāhīm [188]).

'Amr b. Umaija, der sich als fahrender Sänger verstellt, sein Genosse 'Abdallāh, der sich als Arzt verkleidet und Verwundete heilt, Schaibūb und Masrūr, die Läufer und Verkleidungskünstler zugleich sind, zeigen uns, daß die Boten der Sīra einige Züge eingebüßt haben, das Verstellungs- und Spionenwesen haben sie im wesentlichen an Schīḥa abgetreten.

Sa'd ist Läufer im wörtlichen Sinn geblieben; daß diese Fähigkeit noch einen anderen Sinn hat, als im Wettlauf gezeigt zu werden, begreift man freilich nur, wenn man die Ableitung aus den andern Figuren kennt. Denn in der Sīra führt er zwar den Titel eines Kuriers, wird aber nur ausnahmsweise als solcher verwendet.

---

184) Ibrāhīms Bestellung zum Boten und Wächter 89, die Sa'ds wird nicht ausdrücklich erzählt.

184a) 141, passim.

185) besonders Sa'd 97 f.

187) 158.

188) Heller 122; Sīra 158. — Ein anderer 'Läufer' ist Sahīm oder Suhaim alLail in 'Agīb und Gharīb, wie Schaibūb der Bruder des Helden. Er überbringt Briefe (1001 N. IV, 502 f., 546), befreit Gefangene (ibidem 510 f.), entführt einen Gegner (511), geht auf Kundschaft (518, 519, 523), desgleichen verkleidet (549), und ihm wird ein Gefangener zur Verwahrung übergeben (588). Sein Gegenspieler, der bezeichnenderweise den Namen Saijār führt, befreit einen Gefangenen und stiehlt ein Pferd (513 f.). Diesen beiden Läufern ist in 'Agīb und Gharīb die Anwendung des Beng vorbehalten.

Wegen seines geschwinden Laufes heißt er mit seinen Söhnen und Gefolgsleuten Flieger[189]). An einigen Stellen führt er die Schleuder als Waffe[190]). Auch dieser Zug findet sich bei Schīḥas Söhnen wieder. Ibrāhīm betätigt das Botenamt, indem er jeweils vor Eröffnung der Feindseligkeiten die Briefe mit der Aufforderung zur Übergabe an den Gegner überbringt[191]). Im übrigen ist er ein gewaltiger Recke, dessen ungeschlachtes Wesen ihn für listige Streiche kaum noch geeignet erscheinen läßt.

In dem Listenwesen, das die Sīra erfüllt, kommt Verschiedenes zusammen. Mindestens drei voneinander unabhängige Quellen sind zu unterscheiden: 1. die durch den Bericht ʿUmarīs von den Luren repräsentierte Tradition über ein Volk von Meisterdieben und Schelmen; 2. die Geschichte von einem Meisterdieb (Masʿūdī). Daraus stammt nicht nur die Himmelsbotenverkleidung, sondern auch all die Entführungen, wobei das Opfer betäubt und in einem Kasten fortgetragen wird. 3. Ein weiteres Vorbild ist der Verwandlungskünstler. Sein Ursprung liegt im Dunkeln. Ist seine Heimat die Wüste, sein Urbild der geschickte Pferdedieb und Spion? Wie verhalten sich Masrūr und Abū Zaid zueinander, welchen Anteil haben die Läufer Muḥammeds an der Ausbildung des Typus gehabt? Da wir über die Genesis der ʿAntar und der Abū Zaid-Erzählungen fast nichts wissen, sind diese Fragen einstweilen nicht zu beantworten. Vielleicht könnte übrigens gerade dieser Typus auch für die Frage der literarischen Beziehungen zwischen Orient und Okzident wichtig werden[192]).

Guwān. Wie Schīḥa hat auch sein Widersacher zwei Namen — abgesehen natürlich von dem muslimischen Decknamen. Beim ersten Auftreten heißt er ʿAbd aṣṢalīb, später ganz unvermittelt Guwān (Girgis) — der erste Name wird dann nicht mehr gebraucht. Treten hier nur, wie so oft, zwei verschiedene Versionen der gleichen Erzählung zutage? Die Hauptfiguren der Sīra scheinen sonst in allen Versionen die gleichen Namen zu führen. Es sind zwei Figuren miteinander verschmolzen, der falsche Kadi mit den Anschlägen gegen Baibars und der Wanderprediger, der die Christen gegen den Islam aufruft, zusammengehörig mit Schīḥa. Dessen

189) Ṭaijār.
190) 114, passim.
191) 93.
192) Einige Hinweise auf solche bei Heller, Bedeutung 126; Hüsing 18.

Hauptgeschäft — wenn er nicht mit seinen Fidāwī zu tun hat — ist ja, nach Guwān zu suchen, freilich muß er ihn immer wieder laufen lassen, damit die Erzählung nicht zu früh zu Ende ist. Auch das Buch des Jūnān betont die Zusammengehörigkeit von Guwān und Schīḥa.

Bei dieser Scheidung wird klar, warum das von Girgīs-Guwān in der Vorgeschichte Schīḥas Erzählte (64) nicht zu dem passen will, was von ʿAbd aṣṢalīb berichtet worden war (5 f.). Dieser lernt von dem Scheikh Ṣalāḥ adDīn, ermordet ihn und wird unter seinem Namen Kadi. Dagegen liest Girgis-Guwān das Buch des Jūnān, erfährt von seinem Gegner Schaʿbān (Schīḥa) und zieht aus, ihn zu suchen. Daß an der ersten Stelle das Buch, an der anderen der Scheikh Salāḥ adDīn überhaupt vorkommen, ist Harmonisierung; man merkt deutlich hier wie dort die nachträgliche Einfügung. Zu welcher der beiden Figuren die Fixierung in Buḥairat al Jaghra [193]) gehört, ist unklar.

Ein Vorgänger des falschen Kadi ist ʿUqba, der beim Kalifen in hohem Ansehen stehende Kadi von Baghdād, der heimlich Christ ist und seine Stellung zu Anschlägen auf die Muslime benutzt, insbesondere auf den Helden jener Sīra, Saijid Baṭṭāl [194]). Eine Verwandte erkennen wir in Schawāhī Dāt adDawāhi in der wie der Baṭṭālkreis die Kriege zwischen den Romäern und Arabern behandelnden Geschichte von ʿUmar b. anNuʿmān. Die Sīra deutet das Verhältnis an, indem sie ʿUqba zum Ahnen des ʿAbd aṣṢalīb macht (5). ʿUqba entstammt nach der Sīra den Banū Sulaim. Im arabischen Baṭṭāl gehört zu diesen, den Rivalen der dort verherrlichten B. Kilāb, ʿAmr b. ʿUbaid Allāh, der Beschützer des Kadi ʿUqba, der erst sehr spät seinen Irrtum erkennt. Seine Rolle ist ‚quelque peu effacé et pas toujours glorieux' [195]). Diesem ʿAmr entspricht als Beschützer des falschen Kadi Aibek. Ist der falsche Kadi [196]) usw. schon vor den Kreuzzügen bekannt, so ist der Wanderprediger, der die Könige

193) Nordöstl. von Antiochien gelegen (Dussaud, Topographie 435). Nach Abū-lFidā wohnten dort christliche Fischer (Geographie ed. Rénaud und de Slane, Paris 1840, 261).

194) Ethé II, 5 ff.

195) Nach M. Canard, un personnage de roman arabo-byzantin S. 87.

196) Ein Gegenstück zu diesem ist die in der Legende bekannte, auch in der Sīra mehrfach vorkommende Figur des Muslims, der im Lande der Christen lebend seinen wahren Glauben verheimlicht, um ihm um so besser Vorschub leisten zu können.

der Christen unaufhörlich zum Kriege gegen die Muslime antreibt und mit Christi Zorn droht, nur aus der Kreuzzugszeit zu verstehen. Die Vorstellung vom Papst spielt hinein; Guwān nennt sich die oberste geistliche Autorität der Christen [197]). Doch ist er durchaus nicht eine Verkörperung des Christentums, er betrügt ja die Christen und will nur Blut und Zerstörung [198]). Es wird immerhin ein Unterschied gemacht zwischen Guwān, dem Verkörperer des negativen Prinzips und den von ihm Verführten [199]).

Guwāns Diener Saif arRūm alBurtuqusch ironisiert beständig die Bestrebungen seines Herrn und rät ihm, die Mühen des Umherziehens zu sparen und in Buḥairat Jaghra abzuwarten, bis zur bestimmten Zeit Schīḥa ihn holen werde — damit wird die Unsinnigkeit von Guwāns Tun noch beständig unterstrichen.

197) Z. B. ʿālim millat arrūm walamr almaḥtūm albaraka Guwān 40, 56. Anderseits haben wir die Babāt als weltliche Herrscher, darunter den Bab Rūmān von Rūmat alMadāin alKubrā.

198) Vgl. 90; 98 und zahlreiche Stellen ähnlichen Inhalts, z. B. 15, 10; 16, 71; 24, 39; 26, 51; 28, 50; 32, 14; 35, 37: „Guwāns Herz findet erst Kühlung vom Brand, wenn er Blut fließen sieht, gleich ob von Muslimen oder Christen". Einmal heißt es gar, er sei weder Christ noch Muslim, sondern Sīsānī (?) 29, 17.

199) Das hindert natürlich nicht, daß über diese und ihre Religion in der zynischsten Weise gesprochen wird. Nur eine Probe, wie ein Christ schwört: 10, 47 f. waḥaqq Schūka waLūka waZarāra alfardān waKarsūm alʿurjān waFarʿa alladī ghariqa fī schukhākh arruhbān waḥaqq aschschahīd Makmanīn almaqtūl fī-ddair aṭṭīn. Die an solchen Stellen vorkommenden Eigennamen sind ein kaum durchdringlicher Wust von Verballhornung und Neubildung. Vgl. 18, 17; 20, 70 f.; 24, 10; 25, 12; 25, 47; 26, 19; 28, 50; 29, 40; Guwāns Vers-Predigt 31, 7 f.; s. Räuchern 37, 16 et passim. — Den Mönchen und Geistlichen werden Gebrechen, Unreinlichkeit und Unsittlichkeit jeder Art zugeschrieben.

Schluß.

Das Buch ist inhaltlich nicht einheitlich. Wir lesen zunächst die Jugendgeschichte des Mamluken Baibars, seinen Aufstieg in Ägypten, mit vielen volkstümlichen, oft örtlich gebundenen Szenen. Neben dem Titelhelden sind die Hauptpersonen der ägyptische König und Kairiner Welī Ṣāliḥ und der typische Kairiner ʿUṯmān. Aus fremden Traditionen ist in diesen Abschnitt nur eine Gestalt eingedrungen, der falsche Kadi. Baibars steht hier unter dem Schutz von bekannten ägyptischen Heiligen. — Später ist zwar noch oft genug Ägypten der Schauplatz, aber es ist nicht mehr das ägyptische, Kairiner Leben Inhalt der Handlung. Die Figuren wechseln, ʿUṯmān verschwindet ganz. An die Stelle von Aḥmad alBadawī und Zainab-Nafīsa tritt alMaghāwrī. Er ist in Ägypten — wohl erst in späterer Zeit — nicht unbekannt; aber die beherrschende Stellung, die er in der Sīra hat, ist nicht dem ägyptischen Leben entnommen. Dieser zweite Teil ist ein Gemisch aus sehr verschiedenen Bestandteilen: Baibars' auswärtige Feldzüge, Listen Abū Zaid-Schīḥas und der Ismaeliten, Schīḥas Zweikampf mit Guwān, Ibrāhīms Romfahrt, Rustem-Suhrāb-Erzählungen, allerhand Zauberwesen, Seeräubergeschichten usw. Also zwei Hauptteile, die im Grunde wenig miteinander zu tun haben.

Aber das Buch hat auch eine gewisse Einheit, wenn nicht im Stoff, so doch in der Art der Auffassung. Man hat gesagt, daß die Geschichten der 1001 Nacht, ob auch von sehr verschiedener Herkunft, doch gleichmäßig einen ‚islamischen Firnis' aufweisen [1]). So ist auch im zweiten Teil der Sīra mit seinen zum großen Teil fremden Motiven der Geist, in dem sie vorgetragen werden, derselbe wie im ersten, schon dem Stoffe nach dem städtischen Volksleben Ägyptens entstammenden. Ein Bild der Zeit ihres Helden ist die Sīra nicht.

1) Littmann, 1001 N. VI, 707.

Z. B. Baibars selbst, in den Quellen eine ungemein lebendige Persönlichkeit, ein wirkungsfroher Mann, überall zugegen, beispielgebend und anfeuernd, aber auch mißtrauisch überwachend, ist in der Sīra zu einem blassen Tugendbild geworden. Indes unsere Erzählung ist ein einzigartiges Bild einer späteren Epoche, der entarteten Mamlukenherrschaft, gesehen vom Standpunkt der contribuens plebs. Aus der Zeit der Schindereien und Räubereien der zügellosen Soldateska malt man das Bild des gerechten Herrschers, der die Untertanen schützt vor Übergriffen und Ausnutzung und die Korruption bekämpft. Und während Ägypten mehr und mehr zu politischer Bedeutungslosigkeit herabsinkt, erinnert man sich des großen Eroberers. Da es nun ein ganz unkriegerisches Stadtvolk ist, das sich hier unbewußt spiegelt, so ist nicht verwunderlich, daß das Bild des Freundes der kleinen Leute eine originelle Leistung geworden ist, das des Kriegsmannes schematischer ausgefallen. Interessant ist an diesem nur, wie Baibars von den Mamluken und Emīren von vornherein abgesondert wird, zu denen er doch gehört. Das Bild, das von ihnen gezeichnet wird, ist geradezu eine Karikatur. Sie sind ein anspruchsvolles, ewig unzufriedenes Gesindel, treulos, dabei leisten sie wenig. Wenn Emīre und Fidāwīs abwechselnd kämpfen, so bringen diese immer doppelt so viel Gefangene ein, oder es werden, wenn einmal ein starker Gegner da ist, doppelt so viel Emīre als Fidāwīs besiegt. Helfer mußte Baibars ja gehabt haben bei seinen Eroberungszügen. Seinen Emiren als den Vorgängern der jetzigen verhaßten Herrn wollte man den Ruhm nicht gönnen, so sind die Ismaeliten zu den wahren Löwen des Islām geworden. In der Ausmalung der alten Zeit tröstet man sich für was man täglich erleidet — eine neue Ausprägung eines sehr alten ägyptischen Themas, der Klage über die Vergewaltigung durch die hohen Herrn. Dabei enthält die Sīra keine Spur von Klage über die Fremdherrschaft an sich; der einzige Ägypter, der eine bedeutendere Rolle hat, ist ein Stallknecht. Ein merkwürdiges Selbstportrait eines Volkes. —

Unbefangen überträgt der kleine Mann ihm aus dem täglichen Leben vertraute Begriffe auf fremde Verhältnisse. So sind nicht nur die Stallknechte [2]), Ringkämpfer [3]) und Landstreicher [4]) hand-

2) 4, 10 'Urund ist der Kabīr der Atbā' u. Aulād; 19; 4, 45 pass.

3) die Ringkämpfe im Baibars-Roman hat Canard eingehend behandelt in ‚la lutte chez les Arabes'. 4) 184.

werksmäßig organisiert, sondern auch die Ismaeliten [5]) und die Heiligen [6]). Bei der oft geschilderten Eröffnung des königlichen Diwans finden sich Anklänge an das Futuwwa-Zeremoniell [7]).

Die Grundstimmung ist ausgesprochen religiös, selbstverständlich sunnitisch. Die Übertretung des Bilderverbots ist anscheinend nicht besonders anstößig [8]). Anders aber als in den älteren Werken wird die Magie entschieden abgelehnt. Selbst bei Schīḥa geht alles mit rechten Dingen zu [9]). Die erbeuteten Zauberdinge werden vernichtet [10]), Zauberei üben von den Muslimen nur Frauen, und zwar solche, die sie vor der Bekehrung zum Islam gelernt haben. Zwei Gemahlinnen Schīḥas und ein Sohn kommen beim Zaubern um. Der Vater spricht das Urteil: er ist froh, daß sein Sohn noch als Muslim gestorben ist, denn die Zauberei ist eine Versuchung [11]).

Viel stärker als in der älteren Erzählungsliteratur tritt das Heiligenwesen hervor. Es gibt eine Reihe von Heiligen, die aus der jenseitigen Sphäre heraus eingreifen; beiden Welten gehört dagegen der König Ṣāliḥ an. Von ihm werden zwar auch wunderbare Handlungen berichtet, aber seine eigentliche Rolle besteht darin, ständig vorauszudeuten auf die Erlebnisse Baibars'. Die ersten Bücher sind voll von seinen enigmatischen Reden, in denen er die Ereignisse in einem fortlaufenden Vogelgleichnis andeutet. Fragt der Wezir nach der Bedeutung der dunklen Worte, so sagt der König, man möge nicht auf ihn achten, er sei nur ein Tor. Gleich darauf kommt dann in den Diwan die Meldung über das von Ṣāliḥ vorweggenommene Ereignis. Diese ständigen Hindeutungen sind für die Handlung ohne Bedeutung; sie erinnern daran, daß, was wir sehen und hören, nur im Vordergrunde der Bühne sich abspielt. Neben dem etwas blassen Ṣāliḥ steht 'Uṯmān, der sein Vorauswissen in derb-dreister Besserwisserei äußert, und in dem sich welïartige Erleuchtung mit grobianischem Wesen verbindet. — Die Mischung von Burles-

5) 256.

6) 9; 47 f.

7) zu Beginn der Versammlung rezitiert der Schāwīsch, die Mitglieder des Diwans werden gelegentlich als Ikhwān bezeichnet usw. Vgl. 1, 71 f.; 1, 91; 6, 23 et passim.

8) wie das auch für 1001 N. Rescher im Islam IX, 1918, 17 ausgeführt hat.

9) 293 f.

10) 152; 164.

11) 47, 3/4.

kem und Beziehung zum Übernatürlichen scheint dem Kairiner Geschmack ganz besonders entsprochen zu haben, denn als ʿUṯmān von der Bildfläche verschwunden ist, muß ein anderer seine Rolle fortführen, dem von Haus aus weder die Scharfsichtigkeit für das Wesen der Dinge eigen ist noch die Komik, Ibrāhīm [12]). Das Heroische, das die epischen, also aus Herren-Kulturen stammenden Figuren ursprünglich an sich haben, liegt ja den Städtern gar nicht mehr, für die diese Geschichten erzählt wurden. Man macht sie sich zurecht, mischt andere Züge bei, und so entsteht ein Charakter wie Ibrāhīm, der Held, der als Geizhals zugleich eine komische Figur ist, und dessen Mut von der Gewißheit getragen wird, den Strohtod zu erleiden.

Irgendwelche Scheu vor Derbheiten wird man in dieser Literatur nicht erwarten [13]). Immerhin fehlt der laszive Ton, den man aus manchen Teilen der 1001 Nacht kennt. Ehebruch kommt nur einmal vor und wird streng bestraft. Die moralische Pedanterie der Liebesgeschichten läßt nichts zu wünschen übrig.

Vielfach bemerkt man ein kleinliches Formenwesen; die Leute lassen sich gern alles schriftlich geben [14]).

Es ist nicht schwer, in dem vorgeführten Bestande der Sīra eine Reihe von Einschüben und Wiederholungen zu erkennen. Aber wenn man all das ausscheidet, was sich ohne weiteres als sekundär zu erkennen gibt, steht man, da das Verbleibende doch offenbar kein geschlossenes Ganzes ist, vor einer neuen Frage: was ist davon nun Bestandteil der von einem Unbekannten zusammengestellten ersten Fassung gewesen, was später hinzugekommen? Will man schon Vermutungen aufstellen, so liegt es etwa nahe zu sagen, daß die Erzählung oder die Erzählungen von Marjam-Maʿrūf-ʿArnūṣ zu dem nachträglich Eingewobenen gehören, da darin ja Baibars kaum als Nebenfigur auftritt. Bei weiterer Anwendung dieses Kriteriums, nämlich, daß der Titelheld Mittelpunkt des Geschehens sein müsse, blieben überhaupt nur die Jugendgeschichte, die von der Absetzung

12) Ibrāhīm sieht jedem an, ob er ein wahrer Muslim ist oder nicht usw., 96; 104; 132; 137, passim. Er spürt in der Ferne den Tod des ʿArnūṣ, 224.

13) Da dergl. nie für den Zusammenhang erforderlich ist, sondern zur Ausmalung gehört, konnte es in der Nacherzählung übergangen werden.

14) So bekommt Ibrāhīm, wenn er vor einem in die Umgebung des Sultans zugelassenen Fremden gewarnt hat, eine Bestätigung darüber, 137 et passim.

durch Kanṭāwīl [15]) und einige kleinere Erzählungen, die Baibars als gerechten Herrscher zeigen [16]) — also der oben schon abgesonderte erste ägyptische Teil und noch ein paar Ägyptica aus dem zweiten. Indes zu einem sicheren Einblick in die eigentliche Entstehungsgeschichte kann uns dies analytische Spiel nicht führen. So, wie das Werk heute vor uns liegt, können wir eine sich entwickelnde Handlung überhaupt nur in Baibars' Aufstieg zur Herrschaft erkennen und später noch in der Linie, welche von Marjams Pilgerfahrt über Ma'rūfs Tod zu dem des 'Arnūṣ führt. Im übrigen breitet sich der Fluß der Erzählung in einer Ebene aus, bleibt in einem Sumpf stehen und endet, weil das Wasser versiegt, nicht weil das Ziel erreicht ist. — Die Überfüllung, die ein besonderes Merkmal des Kairiner Druckes ist, dürfte teils durch inneres Wachstum [17]), teils durch Zusammenarbeit verschiedener Versionen [18]) zustande gekommen sein. Spuren eines Redaktors sind nicht zu verkennen, der durch Vor- und Rückverweisungen für eine wenigstens äußere Verzahnung gesorgt hat.

Die Erzählweise ist nicht etwa durchgehend weitläufig. Was füllt, sind die breiten Schilderungen immer der gleichen Dinge mit immer dem gleichen Phrasenschatz. So wird in den ersten Büchern ein paar dutzendmal der Tagesbeginn beim König Ṣāliḥ mit der Diwaneröffnung und dem Gebetszeremoniell ausführlich beschrie-

15) Diese ist offenbar ein Überbleibsel aus der byzantinischen Periode Ägyptens. Daher ist auch Kanṭāwīl der einzige der in der Sīra vorkommenden Zauberer, der ein Ägypter ist, er kommt aus Oberägypten (auch in den HSS., soweit ich sie eingesehen habe). Die anderen Zaubergeschichten in der Sīra sind dagegen später Import, vielleicht erst der Mamlukenzeit

16) Wie 156; 207.

17) Den gleichen Vorgang hat man im ägyptischen Schattenspiel beobachtet: „Vor allem muß man bei dem beliebtesten aller ägyptischen Schattenspiele, dem Li'b edDēr oder 'Alam wa Ta'ādīr annehmen, daß es eine ziemlich lange Geschichte gehabt hat. Es ist so umfangreich geworden, daß es einen ganzen Monat hindurch in Fortsetzungen, Abend für Abend, gespielt werden kann. — Daß diese Geschichte im Schattenspiel einen derartigen Umfang angenommen hat, ist doch wohl nur so zu erklären, daß dieser Stoff jahrhundertelang dem Publikum vorgeführt und durch neue Szenen erweitert wurde." P. Kahle, das Krokodilspiel, Nachrichten d. Kgl. Ges. d. Wiss., Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1915, 295.

18) Auf die sich daraus ergebenden Inkongruenzen brauche ich nicht aufmerksam zu machen.

ben [19]). Von den regelmäßig angebrachten Botengängen Ibrāhīms ist eine Probe gegeben worden [20]). Auf die vielen Kampfschilderungen einzugehen erübrigt sich. Fast immer finden zuerst Einzelkämpfe statt, wobei Fidāwīs und Emīre abwechselnd streiten, den Beschluß bildet eine allgemeine Schlacht.

Die Episoden werden manchmal rein assoziativ aneinandergereiht — z. B. folgen zwei Geschichten aufeinander, in denen man ein Paar in eine Kiste steckt, um es umzubringen, usw.

Die Zahl der eingelegten Gedichte ist groß, sie sind nicht gleichmäßig verteilt. Z. T. sind es Zitate, z. T. eigens für die Sīra verfaßte Verse. Es kommen klassische Versmaße und Strophengedichte vor [20a]).

Läßt sich die üblicherweise zu stellende Frage nach der Entstehungszeit beantworten? Aus all den in den Anmerkungen zusammengebrachten Daten ist kein fester Anhaltspunkt zu gewinnen. Sie geben nicht einmal termini a quibus für die einzelnen Episoden. Personen können ihre Namen ändern, es ist mit späten Einfügungen aus Büchern zu rechnen, alles fließt. Anderseits beweist das teilweise sehr junge sprachliche Gewand nicht das mindeste für späte Entstehung. Selbst bei einer so allgemeinen Feststellung, wie daß der Geist der niedergehenden Mamlukenzeit herauszuspüren sei, kann man einwenden, daß das ja nicht von Anfang an der Fall gewesen sein muß. Und übrigens dauerte diese Epoche von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Ende des ägyptischen M. A. überhaupt, die türkische Eroberung ist kein wesentlicher Einschnitt.

Ibn Ijās bemerkt am Ende seines Abschnittes über die Regierung unseres Sultans: der Nachrichten über den König aẓ-Ẓāhir Baibars sind viel in einer Anzahl von Bänden. Das meiste darin ist gefälscht und unwahr [21]).

Weitere Zeugnisse sind mir erst vom Anfang des 19. Jahrhunderts bekannt. Seetzen ließ sich 1809 vom Scheikh der Erzähler berichten: ‚es seien in Kahira 30 öffentliche Erzähler, die unter ihm stehen —, der jedesmalige Schech der Erzähler wähle die Sziret Bebers zu

19) 304, Anm. 7.

20) 93, gewöhnlich zahlen aber die Christen das Botengeld, ohne daß er darum kämpfen muß.

20a) Die Verse gehören nicht zum ältesten Bestand. Es gibt HSS der Sīra, in denen diese Einlagen ganz fehlen.

21) fol. 176b des 1495 abgeschlossenen Autographs der Badāi'.

seinen Erzählungen, weil diese wegen des schönen Styls, der Richtigkeit der Angaben von Städten und Ländern etc. die geschätzteste sei'.

Ausführlich berichtet E. W. Lane im 22. Kapitel der M. E. 1864 machte Ph. Wolff in einer ‚an junge Arabisten' überschriebenen Notiz[22]) auf eine von Wetzstein mitgebrachte HS der Sīra aufmerksam, ‚da aus diesem Roman für die Geschichte der Kreuzzüge viel zu gewinnen sein dürfte'. Nach Wetzstein wurde aus der Sīra in Damaskus allabendlich wohl in drei Dutzend (?) Kaffeehäusern vorgelesen.

22) ZDMG 18, 631.

Lebenslauf.

Helmut Wangelin, geb. 30. April 1899 in Brüssel, Sohn des jetzt in Magdeburg wohnenden Kaufmanns Helmut Wangelin, evangelisch. Reifezeugnis vom 30. Juni 1919 am Realgymnasium der Leibniz-Schule in Hannover. Studierte orientalische Philologie und Geschichte in Bonn S.S. 1928 bis S.S. 1929, Tübingen W. S. 1929/30 und S.S. 1930, Bonn S.S. 1931 bis W. S. 1933/34. Während der letzten fünf Bonner Semester beurlaubt.